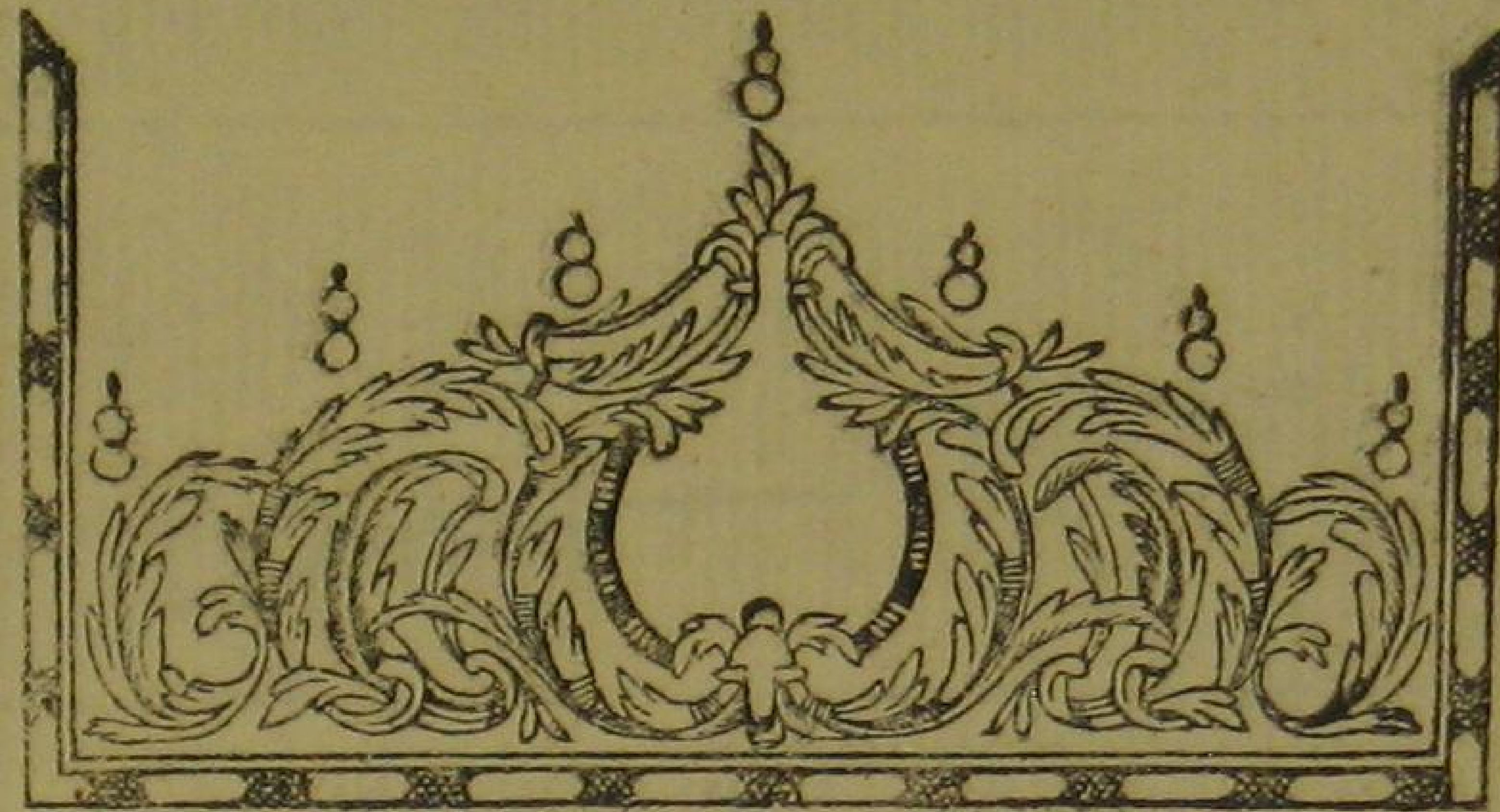



KÖPRÜLÜ K
241
M. Asım By.

شرح تعليقات مراح ٢٤١

شرح عقائد لاسفرائني
عصام الدين رحمه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هى افضل كتاب وا فصل خطاب وافصح كلام محمد النبى الامى عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خير آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صححهم الدين على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام * وبعد * فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوى المتين ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفراينى عصام الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح العقايد ويجمع زوائد عوائد هى اتم الزوائد وهى التى الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد واشوارد ابكار الفكر صيد الصايد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخيالات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد عقله الوافى بالاتصال بالمبدء الفياض وذهنه

اقربت نسخه

الصافى

الصافى عن كدر الاهمال بالاعمال والارتباض وكان شربه من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ولا تركب لتحصيل نفايس الاراء وفرايد المعانى الابحر ابادى فاباك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو شاهده (سبحان الذى اسرى) اللهم كما انعمت ادم وكما اسست اتم فانا لسنا الا المظاهر ولبس عنا ما يسند الينا فى الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا فى الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر (قال الشارح * بسم الله الرحمن الرحيم * متبركا ببركاته (ثم قال * الحمد لله المتوحد بجلال ذاته * اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء فى رواية (كل امر ذى بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اى قليل البركة وفى اخرى (كل امر ذى بال لايبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع) وعملا بما شاع بين ائمة ذوى قدر فى غاية الارتفاع وما يتوهم انه لايمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتدائين بامرين (فيندفع بان التنافى بين الابتدائين الحقيقين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه (اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما (لاىما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع (وتقديم البسملة لتقدمه فى الكتاب (وقد يأول الحديث بجعل

قلت وفى بحر ابادى تورية
الى المحشى المشهور بالبحر آبادى
الطابع

الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة امرين اومع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق فى الامور القولية بان يجعل احدهما جزء اول و الاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفى الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل (ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شئ منهما جزء من المبتداء اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن ارباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر (وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله (فمن جعلها جزئين جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء (ومن جعل الباء للملابسة او للآلة يجعلهما خارجين او احدهما جزء (قال الشارح * المتوحد بجلال ذاته * جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره القاموس (وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره (والظاهر ان التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به (ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملابسة (ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق (ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم (ومن قال معنى التوحد

بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره (فلا يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته (بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته (وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية فى الكمال بمعنى انها ليست لغيره (واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لانه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته (يقال فى وصفه بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب متشاركة فى الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف (وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية (واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا (والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات (وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى فيه تقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح * المتقدس * اى المتطهر (يقال تقدس اى تطهر * بنعوت الجبروت * اى فى اوصاف الكبر اى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة فى الشرف والعظمة * عن شوائب النقص وسماته * اى علاماته (ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التقسيم اى كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسماته (فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع (وما احسن هذين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد (فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفى الشريك فى هذه الامور (وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها * قال الشارح

والصلوة * دعاء بنزول كل رحمة على نبيه (ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ماينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (وقوله * المؤيد * اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور فى دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه (وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع (ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد (واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف (والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته (وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام (ويحتمل الرجوع اليه تعالى (قيل لو رجع الى الله تعالى لافاد ان اياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء (وفيه بحث (قال * وعلى آله واصحابه * اعاد كلمة على رادا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبى عليه السلام وآله بكلمة على شرعا (ونقلوا فى ذلك اثرا (والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور فى كلمة الصلوة (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبى عليه الصلوة والسلام داخلون فيه (وقوله * هداة طريق الحق وحماته * اما وصف للآل والاصحاب (او الاول للاول والثانى للثانى (ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام (اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم (قال الشارح * وبعد * اى اما بعد بدليل الفاء واما

والآل الذين نسخه

والآل والاصحاب نسخه

هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل (صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل التقدير التفصيل والاجمال (وقيل الفاء لتوهم اما (وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون مابعد الفاء امرا او نهيا وماقبلها منصوبا به او بمفسر به فتأمل (فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه فى زيد حين لقيته فاكرمته (وجعل الرضى قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون) منه (ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر (او لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة (قوله * فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام * اقول مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام (واما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التى عنيت بقوله * قواعد عقائد الاسلام * فضم مع المبنى * اساس قواعد عقائد الاسلام * ليصح قوله * هو علم التوحيد والصفات * جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد * بعلم الشرايع والاحكام * معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين * وبعقايد الاسلام *

امر بالتأمل لان وجه ضعف
اعتبار التوهم لا يظهر بدونه
لان اشتراط التقدير لا يوجب
اشتراط التوهم ووجهه ان
الرضى لم يجد فى استعمالاتهم
الفاء بدون الشرط بين والا
لم يصح منه دعوى اشتراط
تقدير اما بها فلم يجد اعتبار
التوهم بدونها ايضا
منه

العقايد القائمة بآحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية
لانها مبانى الاعمال اذ لا يصح بدونها (ولاشك ان مبنى المعرفة
المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اذ العقايد انما تصح
بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق
بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال فى شرح المواقف
الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس
الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية
وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثانى مايقصد به العمل
وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم

ظاهرة نسخه

الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة
لان العقايد تجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف
ثبوتهما على المسائل الكلامية ولادور (لان الكلام مبنى الكتاب
والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا (ويتجه عليه ان كونه مبنى
علم الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب
والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى (ويجاب عنه بانه ترق
فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية
دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق
اللفظ فيها كما فى الثانية (والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى
انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه

العمل نسخه

مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى (وقيل قواعد

للامرين نسخه

العقايد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر
والدليل جزء منه على ماهو المختار (قال الشارح * هو علم التوحيد
والصفات * يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام

اهل

اهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف (والتنبيه على ارادة المعنى الاضافى (قال
* الموسوم بالكلام * لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت
هذه الدقيقة (اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد
بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مما قيل انه نبه على
ان الوسم الثانى اشهر (على ان فيه يوهم ان الوسم الاول اشهر
حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله * المنجى * صفة

بالثانى نسخه — بالاول نسخه

ثانية لعلم التوحيد والصفات (وفيه تعريض بالحكمة النافية
للصفات والكلام نفاة الصفة * وغياهب الشكوك * شدايد
ظلماتها (ولاشك ان ظلمات الشك اشد من ظلمة الوهم (وقد ضمن
اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم
بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان (والمراد بالشك
والوهم اما معناهما او الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب
الضعيفة (فان قلت من العقايد السمعيات التى لاطريق اليها الا
السمع والسمع قد لايفيد اليقين فكيف يكون فى الكلام نجاة
عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات دون الظنيات (قال
الشارح * وان المختصر * سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب
كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة
الى المنتهى (بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها

المفصلة التى نسخه

اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها
(وذلك ان تجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر
جسم البعوض (ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة بخلاف
الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادى مما ليس

وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندى
الحنفى قال الذهبى يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلثين وخمسمائة وللحنفية نسفيون سواه م

بعقايد بل وسائل الى علم العقايد والاجتناب عن الفواسد (وقوله * قدوة * بمعنى المقتدى به (واضافة * العلماء * الى * الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما لايخفى على اهله (واضافة * النجم * الى * الملة والدين * اما اضافة النجم الى مقره (ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضئ منه (ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين (اواضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى لبس بواضح (ففيه مدحه بانه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه (والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار (فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث ان يكتب (والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع (والكتابة شعار العلماء (والاطاعة شعار الاتقياء (ففى اضافته الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها عن الاعراض والامراض (ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام عليكم طبتم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من اسمائه تعالى (او اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها (والاخر من تحفة الفقير (وقوله من هذا الفن * بيان * لغرر الفرائد ودرر الفوائد * قدم عليها رعاية للسجع (وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور (وكانه رجح مذهب الكوفى لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف

واضح

الى احكام العقايد نسخه

صارت نسخه

من الاعراض نسخه

واضح (والفرائد جمع فريدة وهى الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها فى الصدف اوجوف البحر على ما قيل (اولانفرادها فى بلد او اقليم (اولانفراد مالكه كذلك على ما العقل اليه دليل والدرر) جمع درة (والفوائد جمع فائدة وهى ما اكتسب من علم او مال (وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درر او فرائد (وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر فى ضمن جعل ما فى مختصره دررا وفرائد (وقوله * فى ضمن فصول يعنى به فى ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب (سماها فصولا اما لانها مفصل بين الحق والباطل (اولانها يفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا فى فصل الخطاب (والاول هناك الراجح المستطاب ليكون (قوله واثناء نصوص * افادة لاعادة (وقوله * هى للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها (او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو (ولايخفى على زكى لطافة اضافة (الجوهر) الى (اليقين) فانه لا محالة لكل عرض جوهر (والفصوص جمع فص الخاتم وهو مثلث (وجعل الجوهرى الكسر لحنا (وطعنه القاموس بانه وهم طعنا * وانتهذيب * التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات وهى مشكلات لايهتدى لوجه حلها من داء عضال يعجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان يؤتى بحلها وتشييد اركانها وتوضيح بيانها (وقوله مع توجيه للكلام فى تنقيح * يحتمل وجهين (احدهما توجيه منقح احاطه التنقيح (وثانيهما توجيه فى ضمن التنقيح اى نقحته بحيث صار موجها (وكذا قوله * وتنبيه على المرام فى توضيح * يحتمل

اوظرف الصيرفى نسخه

ما اكتسبته نسخه

تفصل نسخه

ارادة تنبيه فى غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد فى ضمن
التوضيح يعنى لم يأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح
بل بتوضيح لولم يكن لبقى المرام خفيا غير لايح (وغب الشئ بالكسر
عاقبته (والكشح الجنب وطى الكشح عن الشئ كناية عن الاحتراز
عنه (والظاهر انه اراد (وبالاملال ماهو لازم الاطالة (والارجح
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لايفهم المعنى (والتجافى
التجاوز (والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط (والاطناب
يقابل الايجاز (والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال
مقام الايجاز رعاية للسجع (ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية
جانب اللفظ (والاطناب بدل من طرفى الاقتصاد بدل البعض
من الكل (والاخلال عطف عليه (وقيل ملاحظة العطف
سابقة على الابدال (فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان
يستحق اعرابا واحدا (الا انهما اعربا بجعل الطرفين متعددا
وهما فى حكم متبوعين (والاوجه ان يقال اجرى الاعراب على كل
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد (لان كلا منهما قابل
للاعراب ففى اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون
فى جاء القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا اعرابين
مع ان المجموع حال واحد * والرشاد * بالفتح الاهتداء والمراد
نيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللايق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد نيل العصمة فى الدين يعنى لبس اعتمادنا على الكلام
بل على الله * والسداد * بالفتح الصواب من القول والعمل
(قال الشارح * وهو حسبى ونعم الوكيل * هذا التركيب مما اورد
عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف

عن الاعراض عنه نسخه

فى اعراب جائنى القوم نسخه

حالة واحدة نسخه

بمعنى لبس اعتمادى نسخه

نعم

نعم الوكيل وهو انشاء على حسبى بتأويل يحسبنى وهو خبر اوعلى
جملة وهو حسبى (ورده السيد السند بوجوه (اما اولا فبانه عطف
على حسبى بلا تأويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة
التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه
يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب (يدل عليه
قوله تعالى (حسبنا الله ونعم الوكيل) قطعا اذ ليس الواو من المحكى
اذ لا مجال للعطف فى المحكى بل هى للحاكى (واما ثالثا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبى
لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه فى تقدير
هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لايقع خبرا لمبتداء الا بهذا
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثانى
من وجوهه بان نعم الوكيل فى الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا
وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه
ليس العطف من المحكى (ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع
عن نفسه صحة العطف فى الاية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لاعترافه
موقع (ويمكن ان يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبى
بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخبر
فكما يجب فى جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب فى عطفه
على الخبر ايضا (ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبى
وهو الانشاء التوكل (وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله
والله الهادى الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح
وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخاوات وجعله انشاء
مدح لشرحه بعيد جدا (قال * اعلم ان الاحكام الشرعية *

لاعتراضه نسخه

بعد التأويل نسخه

لايخفى انه ينبغى ان يراد بالحكم هنا ما سيأخذه فى تعريف الفقه
وقد حقق فى التلويح ان المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة امر
الى آخر ايجابا اوسلبا (وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق
فاسد (وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير تعسف نشأ من صاحب

والتخيير نسخه

التوضيح (فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور
ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام (فان اردت
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتصار والتنقيح
والمراد) بالشرعى مايؤخذ من الشرع لامايتوقف على الشرع
والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات
واحترز به عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع
كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها
فى علم الشرايع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية
لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات (والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات
واوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف

مذكور نسخه

(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا
للاعتقاد بها (وانما اختار فى تعيين الفقه التعرض بطرفى احكامه
وفى تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذى هوالغرض من تدوينه
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثانى اصلية اعتقادية
دائر على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع
الثانية ثبوتا واعتدادا اذلا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح (واما
لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لولم يكن

الاعتقاد الصحيح نسخه

قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه (ولذا يلغو الفقه فى الآخرة
دون الكلام (وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه
الثانى فانه من المبدعات (وينبغى ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد
مالايشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله * ويسمى
اصلية واعتقادية * لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع
على العمل فلايكون اصلية (وعلم الاخلاق لايتوقف عليه علم
الشرايع والاحكام (الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود
منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق (وبالجملة انما قال ومنها
ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما
ذكره (ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه (فى قوله * منها ما
يتعلق * كلمة منها لا مايتعلق كما هوالمشهور اذالمقصود بالافادة
حال ابعاض الاحكام لاحال مايتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية
(وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح
من القوة الى الفعل (صرح به فى شرح الكشاف (قال * العلم

فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الاية م

المتعلق بالاولى * اما بمعنى اليقين اوالملكة فان العلم يطلق عليهما
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق ففروغ عنه فى كتب
اصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه (وبارادة اليقين
خرج التقليد فانه لايسمى علم الشرايع والاحكام ولايطلق العالم
على المقلد (لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول
مطلقا مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هومن ضروريات الدين
كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره ومما يستوى فى معرفة المتدين
وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها عندهم (ولايبعد
ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول

اعم (لكن فى جعله فى مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه
(وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك
يسمى المسائل به (ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق
بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله * يسمى علم الشرايع والاحكام
لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام لا اليها * فيه نشر على ترتيب اللف (ومعنى انها لاتستفاد
الا من جهة الشرع ان شيئا منها لايستفاد الا من جهة الشرع
(بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل (والا
فمجموع الثانية ايضا لايستفاد الا من جهة الشرع (واما تبادر
الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى يتداولها القضاة
والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول
وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه
علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام
كذلك (بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لايختلف فيه
الاديان واحكامها (واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع
على ماهو حكم الله لالاختلاف احكام الله تعالى (قوله * وبالثانية
علم التوحيد والصفات * من قبيل العطف على معمولى عاملين
مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه
بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا
مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما فى قولهم فى الدار زيد
والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح | الزاد والجيب الخيالى م
فى التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة
ولاخفاء فى انه علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع

واجيب

(واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط
الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق
بالاعتقاد (ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لايعتقد
كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات
(وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد) وبهذا تبين ان من مسائل
الاصول ما هو من الاحكام الشرعية (لان حجية الاجماع مما يؤخذ
من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق
بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيهما
وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية يعنى المأخوذة من
الشرع فلايكون واسطة فقد غفل (قوله * لما ان ذلك اشهر
مباحثه واشرف مقاصده * نبه على التفاوت بين علم الشرايع
والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير فى الاول
والاسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد
من تبعيده (وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على
الترتيب (وبالجملة هذا لاينافى كون مباحث الكلام اشهر مباحثه
كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لاينافى
كون الكلام اشهر مما عداه (على انه يجوز ان يكون وقت التسمية
بهذا الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام
اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة التوحيد ومسئلة
الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود
انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات
التوحيد والصفات اشرف (على ان فى التوحيد نجاة عن فساد | الشرك بالصانع
الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لامنكر لوجوده | نسخه

(قال الله تعالى (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)
ففائدته اجل (وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى
سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع
الكلام عندهم ذات الله غيرظاهر لان مباحث الاحوال والافعال
والنبوة والامامة وغيرها لاتخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث
الامامة من الفقهيات الاعند بعض الشيعة (لان المتبادر من
الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد
والصفات (على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث
عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ماعداها
من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات
الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال
والنبوة من مباحثها (قات ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها
(ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع
ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة (قوله * وقد كانت
الاوائل من الصحابة والتابعين * دفع لما يتجه على دعوى
الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون شرف وهو
بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن
الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله * لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
النبى صلى الله عليه وسلم * هذا علة لصفاء عقايد الصحابة (وقوله
* وقرب العهد * علة لصفاء عقايد التابعين (ولك ان تجعل
علة صفاء عقايدهم بركة صحبة الصحابة (وصفاء العقايد كناية
عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه (وقوله * وقلة
الوقايع والاختلافات * اما مقابل لصفاء العقايد او من موجباته

والوجه

غيرظاهرة نسخه

وبحث نسخه

وقبل المتبادر نسخه

والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق
بقوله * مستغنين * قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء
عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله * الى ان حدثت * متعلق
بالاستغناء يعنى كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن
تدوين العلمين الى ان احدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ماتوهم ان استغناء
الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى
التدوين والا لدونوا (ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت
تعلق بمحذوف يعنى ولم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
(بقى ان حدوث الفتن كان فى زمن الصحابة ولم يدونوا (ولو قبل
لم يظهر اختلاف الاراء ومايتبعه (قلنا فالعلة هذا ولا دخل
لما تقدم (الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض
له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقايق الكتاب
والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب
والسنة عن تدوين العلمين (فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة
والفطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق
من اهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما (وقوله
* وكثرت الفتاوى * كناية عن اختلاف المفتين فى الجواب فهى
ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه
تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم
والفتح ما افتى به الفقيه كذا فى القاموس (والمراد بالنظر المقابل
للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور (والاستدلال لتحصيل
الكلام (كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه (والاجتهاد للقاعدة

ان احدثت نسخه

والبغى نسخه

وقد يفتح نسخه

(والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة (والمراد
بالاصول الادلة دون القواعد (فبيانه على ما ظهرنا بنيانه خال
عن التكرار (فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب (قوله
* وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه * اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية ادلتها
التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف فى دفعه بما
لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة
(فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله
(وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضى تعريفات العلوم
المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتهر ان اجزاء العلوم
ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات (والجمع بينهما
لا يمكن الا بارتكاب مسامحة فى احدهما (فالشارح حفظ الحكم
المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف
بما هو المقصود الاهم (وكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون
المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
(فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة
رخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اى يشتمل عليها (كما
يقال التصور فى مثل البياض غرض يفيدك تصور البياض وتصور
العرض وتصور النسبة بينهما (وبعض المحققين جعل تعريفات
العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية
على عد ما يشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة فى شدة الحاجة
(ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه
على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد

الاحكام العملية
نسخه

معرفة كل حكم (ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ
(وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح (وما
يتعلق بفوائد قيود التعريف (ودفع امور يتوجه اليه مبسوط
فى كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام (ويضيق عنه دائرة
الكلام (قوله * ومعرفة احوال الادلة الخ * عطف على معرفة
الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام
فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولا يبعد ان يقال
اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل
استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل
التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام
من الفضول (قوله * ومعرفة العقايد * لابد من قيد الدينية اى
المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الالهى
الحكيم منه (قوله * لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام
فى كذا * المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول فى
(قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه
وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا
المنطق بالمنطق (لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما
يناسب الشئ (وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على
الكلام متحدا فى المال (ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة
الى ذلك (ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون
عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى
هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن
الكلام (الثانى انه امتاز عن عقايد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى

ولايسعه
نسخه

اساليب
نسخه

لمطابقتها
نسخه

وحفظها عن مخالفته (الثالث انه لايفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبداء كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام فى كذا من قبيل اطلاق الكلام على خصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديرى (وهذا لايصلح للنقل اذ لاينقل اللفظ بالوضع التركيبى (ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف باللام (والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم (والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشئ باسم سببه (وجعلهما من تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به (وقوله فى الوجه الرابع * ولانه اول مايجب ان يعلم * من العلوم التى انما تعلم من التعليم لامن العلم والفرق بينه وبين مايليه

ان

ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه (ولواريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق فى غاية الوضوح (والمراد بقوله * فاطلق عليه اطلق عليه اولا والا للغا (اما ذكر الاول فى قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم (او قوله ثم خص به (وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين حكم اغلبى (ومما يقضى منه العجب ماقيل ان الحصر (فى قوله * انما يتحقق * يعنى عن قوله * وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب * وقوله * ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا * يقال كونه اكثر من الفقه محل التردد (ودفعه بانه لانزاع فى الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام (وقوله * لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية * مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية (وبهذا اندفع مايتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لايعقل تأيده بالشرع (وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافى كون جميع العقايد مأخوذة من الشرع (ولاخفاء فى تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع به * والتغلغل * الدخول على ما فى القاموس (والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله * هذا هو كلام القدماء * اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين

بعد وزود الشرع به نسخه

لهذه نسخه

كلاما (فى تسمية الكل باسم الجزء (وبهذا تبين وجه تقديم
وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين (وقيل هذا اشارة
الى مايفيد معرفة العقايد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية
بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ماذكر من
كلامهم (وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم
والا فالتسمية وقعت من المتأخرين (قوله * ومعظم خلافياته اه *
انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى
فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الاخرة
والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون (وقد فصل
نبذا منه فى تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير (وللنصارى
اعتقاد الذوات القديمة الثلثة (ولايخفى ان المقصود ان ليس له
خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولايفى
به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون (الا
ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلثة
وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع
الفرق الاسلامية انه معظم مابين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد
اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق (حتى يرد ان مخالفتهم
مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لايسمى المسئلة التى بينها صاحب
المذهب خلافيا (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف فيها نسخه
مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع
متعدد من الفرق وذلك بين (قوله * لما ورد به ظاهر السنة وجرى
عليه جماعة الصحابة * التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر
الكلام غير ظاهر (وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة

توطئة لتسمية أهل الحق باهل السنة والجماعة (قوله * وذلك
ان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى
رحمه الله * يقال اعتزل اى تنحى جانبا كذا فى القاموس (وفى
الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى (وفى المقدمة اعتزله يك سوشد
ازوى (فالعربى اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر
عن يجعل العربى على وفق الفارسى وعدم المحافظة على
استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالكلام واستقر اى ثبت
واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولايخفى ان مقتضى السوق
اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة
بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين
الجنة والنار لمن يستوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث
الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولايكون دار الخلد (او لاطفال
المشركين على ماقال بعض (او لمن مات على فترة من الرسل
على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد فى النار
(وانما قال * ويثبت المنزلة بين المنزلتين * ولم يقتصر على قوله
* ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر * فرقا بين قوله هذا
وقول الحسن كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
بل منافق فانه لايثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان
بل ينفى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى
هو النفاق (وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما
نقله الشارح فى شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل
به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به الا الفاسقين) عن كتاب
الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى ان الناس مختلف فى اسماء

اهل الكبائر من اهل الصلوة على احوال (فالخوارج يسمونهم كافرين (والمرجئة المؤمنين (والحسن البصرى واتباعه منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقى الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين (وقال صاحب الكشاف فى تفسير الاية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمنين فى انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى الذم واللعن والبرائة عنه واعتقاد عداوته وان لاتقبل شهادته (قال الشريف المرتضى على مانقله الشارح عن كتاب الغرر فى شرح الكشاف فى تفسير الاية المذكورة واصل مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزالى لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم (وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه (قوله * فسموا المعتزلة اه * يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا (وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة (ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (وقيل ان قتاده لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزلة قتاده واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتاده اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة قوله * وهم

سموا

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه * فى شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق (واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة (والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهايم على الآلام التى وصلت اليها هذا كلامه (ولايخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى (والعدل ضد الجور وما تقرر فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس (فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر فى النفوس انه مستقيم (واما انهم اصحاب العدل الغير الجايرين اوالثابتين على ما تقرر فى النفوس انه مستقيم (ولايبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) قال * ثم انهم توغلوا فى علم الكلام * فى القاموس اوغل فى البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل (والتشبث التعلق (والتشبث بذليل الفلسفى كناية عن دنائة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة (فبناء امرهم عليها لبس على وجه الاحكام والاتقان (وفى قوله * فى كثير من الاصول * زيادة توبيخ (اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل (نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق الاستدلال وتصحيح النظر (وقوله * وشاع

بالاستخفاف نسخه

بما نقل نسخه

الايقان نسخه

مذهبهم الى ان قال * يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت (وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال اه (والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعرى من الصحابة (والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخورستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها (لاقرية قرب يعقوبا (ولاقرية بنهر وان منها ابو محمد بن على ابن حماد المقرى ولاقرية قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا ذكره القاموس (وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون (وما ذكره فى ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت اولا (والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (وقوله * ان الاول يثاب بالجنة * اى فى الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا ولامستلزما له كيف والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب (وقوله * والثانى يعاقب بالنار * فيه نظر والاولى بالجهنم (وقوله * والثالث لايثاب ولايعاقب * وان كان فى الجنة (وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولايثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله * فادخل الجنة * يعنى به مثابا (والا فهو غير محروم من دخول الجنة (ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله * لو كبرت * من باب علم اى طعنت فى السن (قوله * فبهت الجبائى * البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم (ومجهول ايضا (والصفة مبهوت لا باهت ولابهيت

قوله وفى بعض الحواشى المراد به حاشية بحر ابادى م

يقال

(يقال قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى (ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لاتقع عنه معصيته وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته (وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على صلبهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح هو تحت قدرته (قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الارفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم (وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه (وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع اولا (فاوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى (فله ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات الاصلح له (ولاتلمنى فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على احق سيما وهو استاد الاستاد ابى اسحق الاسفرائنى الذى هو واحد من ابائى الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لا اقدر ان اكتم الحق وان كان

او لعله نسخه

ولكن نسخه

على وهو خير عصام يعتصم به الذى لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (وقوله * فسموا * اى اولا فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان تجعل الماتريديه داخلة فى من تبعه (لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض المسائل (اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته اعنى الاستاذ ابى الاسحق الاسفرائنى اسكنهما الله فرادس الجنان (قوله * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية * اى اللغة العربية * وخاض فيها الاسلاميون * قال صاحب الكشاف الخوض الدخول فى الباطل واللهو فى تفسير قوله تعالى (وخضتم كالذى خاضوا) وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم (والكلام المخلوط به كلام القدماء (والمدرج فيه كلام المتأخرين ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام (ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود (او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات * ولم يتعرض بوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى الكلام (وخالفه السيد السند شريف الائمة فى ذلك (وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشريعة الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا

يعصم به نسخه

اذ بذلك نسخه

فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزء منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور فيه (وقوله * هذا هو كلام المتأخرين * يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات (ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه (وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى قال * وبالجملة هو اشرف العلوم * اى ما يطلق عليه الكلام (ففى الضمير استخدام بعد استخدام (وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج (وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافيه (ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما فى كلام القدماء الذى موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا

لاينشغل نسخه

الاحكام نسخه

لايختص نسخه

قطعية (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية قال * وما نقل عن السلف الخ * وهذا تأويل قول ابى يوسف رحمه الله انه لايجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة (وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى انه عليه السلام قال (عليكم بدين العجائز) فقد دفعه صاحب المواقف فى بعض النسخ والقاصد الافساد فى عقايد المسلمين وفى بعضها والقاصد عقايد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان (او الكسر بالنصف ذكره القاموس (قال * ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع * الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وايم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله (وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها (ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم (واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق (والمراد بصفاته صفاته فى الجملة (وكذا افعاله اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات (وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيؤول الى معنى البناء فاندفع ان الصحيح ثم بها (ولا يظهر ان تقدير قوله * ثم منها الى السمعيات *

من انه نسخه

ثم الوصول منها الى السمعيات (لاثم الاستدلال (والا لكان المناسب على السمعيات (ولاحاجة الى قوله * وتحقق العلم بها * لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها (وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذى هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحة (ولايخفى ان التنبيه لايخصص وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس مايشاهد هذا (ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع فى مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله (قال اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به (فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثانى البواقى (والمعنى الثانى للحق انسب بقوله (قال والثالث بالعلم الذى فيه (ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب (ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه (والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما فى الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله) * خلافا للسوفسطائية * اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لايخفى (وقوله فيما بعد * والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ عند اهل الحق * فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال (ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى (والتعبير

بالمنبه نسخه

لايخصص نسخه

فان اهل الحق نسخه

مابنى نسخه

وهو ان المراد باهل الحق اهل الحق فى هذه المسئلة فهم ماعدا السوفسطائية او اهل الحق فى جميع ما فى الكتاب فهم اهل السنة والجماعة

منه

عن اهل السنة والجماعة على الثانى باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا (فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط (قال وهو الحكم المطابق للواقع * من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه لبس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله) * واما الصدق الخ (وقوله * وقد يفرق (وقوله (وقد يطلق على الاقوال * الظاهر فيه على القول (وقوله * باعتبار الاشتمال على الحكم * يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قال * واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة * يعنى دائرة الحق اوسع تحيط بما لا تحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم (فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة

الواقع اياه (قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى الحق مبالغة ليس فى الصدق ففى) هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة * لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق بان الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال حقيقة الشئ ماهية ما به الشئ هو هو * جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما (وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه (قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور ومما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق (وحمل قوله * وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه تتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد (وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة (ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان اقل اعلالا (وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير (واظن انه منسوب الى لفظ واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر (فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف

ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم (والمراد بقوله
مابه الشئ هو هو مابه الشئ هو الشئ بمعنى امر باعتباره مع الشئ
يكون الشئ هو الشئ (ولا يثبت باثباته للشئ لانفسه بخلاف الجزء
والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره
فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الا الانسان
ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك
يكون الانسان الضاحك (وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب
على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف
ونجوت عن تكلفات لبس فى مقام الدفع الا تصلفات (ومن ان
احد الضميرين زائد ويكفى مابه الشئ هو اى مابه الشئ الشئ لانك
عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه مابه الشئ ليس
الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى الشئ (ومما ذكره الشارح فى شرح
المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية
غير مجعولة والا لانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير
الذاتى لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية
تقتضى الاثنينية (وقد يقال هو هو علم فى الاتحاد وبه متعلق
باتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشئ (وليس بشئ فان
هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به به الشئ بل يكون زائدا (قال
كالحيوان الناطق للانسان * فيه انه يمكن تصور الانسان بدون
الحيوان الناطق فان تصور المجمل لايستلزم تصور المفصل انما
لايمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور
المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس (الا ان
قال المراد بالمثال بمجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر

يعنى نسخه

من التميز نسخه

الاتضيعات نسخه

صيغة نسخه

ان نسخه

عن

عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لايجوز ان يجاب
عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا الانسان
بالحيوان الناطق (لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى
على من سلك مباحث المقول فى جواب ماهو (وانما مثل بقوله
الحيوان الناطق * ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان
قال * بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد
بجانب الوجود (وعلى الاول يختص البيان ببعض ماليس بماهية
(وعلى الثانى يعم كل ماليس بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن
تصور الانسان بدون تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لابالكنه
وايضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه
ولازمه البين كذلك (وقوله * فانه من العوارض * اما ان يرجع
الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن
تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما فى قوله
ما يمكن * بالمحمول ليصح قوله * من العوارض * ويتجه عليه
انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه (فيدخل
فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه ٣ بان يتصور بوجه ما مفصل
الماهية كما عرفت (وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه
وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية
اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن
تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون
اخطار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية
بدون لازمها تصورا غير اخطارى (لانه غاية ماقيل انه يكفى

منزلتها نسخه

وعلى التقديرين يعم نسخه

وايضا ان هذه صحيحه

٣ ولا يخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك نسخه

فى اللزوم استلزام الاخطار تصور الشئ (ولايلزم ان لايكون
لازم الشئ بحيث لايتصور بدونه اصلا (ولاينفع ايضا ما قيل
ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم
فامتاز عن الذاتى (لان غاية الامر ان يقال يكفى فى اللزوم ذلك
ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لايمكن اجتماع الاحكام
فى زمان واحد (واما انه لالزوم مع معية زمان التصور كما فى المتضائفين
فمما لم يقل به احد * قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الخ
اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على
وجه الجزئية (لان الهوية فى المشهور هو الشخص وهو المركب
من التشخص ففى العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد
بالتشخص المعنى المصدرى اى باعتبار كونه متشخصا وكونه
متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعيين جزء امنه وبالجملة
لايتجه ماقيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة
للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص
قال * والشئ عندنا الخ * يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة
(اذ البصرية (والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم (وقال الناشى
ابو العباس هو القديم وفى الحادث مجاز (وقال الجهمية هو الحادث
وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون
ايضا مذهب الاشاعرة (والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود
والممكنات ثابتة فى العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق اريد به
اهل السنة والجماعة لاجميع مخالفى السوفسطائية على ماجوزه البعض
(والا فلا يفيد قوله * حقايق الاشياء ثابتة * كون الموجودات
متحققة فى الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه

اذ غاية نسخه

فتأمل

فتأمل (ولم يقل الشئ والموجود مترادفان (لظهور كذبه اذ المشتق
لايرادف الجامد ولايخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق
اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف (وان
استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود
فى نفسه والوجود لغيره (وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق
ناقصة يدل على ان معناها الوجود فى نفسه (وقوله * معناها بديهى
التصور * رد صريحا على من قال معناها نظرى (وعلى من قال
معناها ممتنع التصور (وعلى من قال كونه بديهى التصور نظرى
اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر
على الدعوى كما يفعل فى البديهيات * قال فان قيل فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا * هذا متفرع على تفسير الحقيقة
والشئ والثبوت (فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى
الماهية فان الماهية يحتمل ان لايكون موجودة كيف ووجود الكلى
مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله * وقد يقال الخ * قلت
ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث
فيه الى الاختلاف فى وجود الكلى اذ لا يختص المخالفة فيه
السوفسطائية (بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين
ثبوت الفرد حقيقة او مجازا (فان قلت يكفى فى كون الحكم مفيدا
كونه ردا على المنكر واى افادة اقوى مما هى مع منكر الحكم المنكر
قلت) هذا الحكم لايقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية
للحكم بالثبوت على الامور الثابتة فى نفس الامر (فكما لابد من
توجيهه حتى يصير مفيدا لابد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف
(ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا

والثبوت نسخه

فائدة نسخه

هى رد للحكم المنكر نسخه

ليحكم بالثبوت نسخه

اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة (واما
من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا (وكيف لا ولو اقتضى التعبير
عن الشئ بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم
بانتفاء الموضوع (وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع
للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التى تدعى ان ثبوت الاشياء
تابع للاعتقاد * قال قلنا المراد ان مايعتقد * حاصل الجواب
ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد (وكما
يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هى به بحسب نفس الامر
يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هى به بحسب الاعتقاد
(وليس المراد ان حقايق الاشياء مجازعن مانعتقده حقايق الاشياء
فانه توجيه سمج كما لا يخفى (ولك ان تريد بحقايق الاشياء
حقايق الاشياء فى المرائى وبحسب بادى الرأى فلا يكون التعبير
مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل
(واما قوله * ونسميه بالاسماء * فلامدخل له فى الجواب (ولا
يظهر لذكره مرجع ومآب (ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة
الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام
مفصلة هى ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود
الى غير ذلك (ولاخفاء فى افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل
وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور
المفصلة (ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى
على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله * والعلم بها
متحقق * واما اجوبتنا الثلثة التى اجبنا لك بها (فمما يستغنى
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح

وهى نسخه

لثالثها

لثالثها على اول جوابيه (فلا تغفل عن اللآلى التى تنتشر من
الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار (فانه لا يمكنه
ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار
(فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد
من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد (قال * وهذا كلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان * اى الدليل ولا شاهد على كون الشئ
مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل (لجعل الموضوع والمحمول
مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع
بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم فى جانب المحمول وقصد الاثبات
بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان فى بعض المواقع
(لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع (اذ لا يكون ذلك
محتاجا الى البيان اصلا (ومما احتاج الى البيان واجب الوجود
موجود (وانما قال ربما يحتاج (اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه
(وبهذا ظهر وجه قوله * ليس مثل قولك الثابت ثابت *
لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد (وانما
قال * ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى *
نفيا لتأويل اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه (وهو ان معنى
شعرى شعرى ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو
الشعر المعروف بالبلاغة (وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه
ان حقايق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى
وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفى
بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى وجود الجواهر كذلك
او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف

من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى اصل الثبوت
ولبعض ارباب الحواشى هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه
فى تضاعيف الظلام ولايلتفت اليها من له عصام من الله لازال
معه بالاعتصام (قال * وتحقيق ذلك * اى تحقيق السؤال
والجواب * ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة * فحقايق
الاشياء له اعتبار ان احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة
فى نفس الامر (وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس
الامر وهو منشأ السؤال (وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة
فى اعتقادنا (وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء
الجواب عليه (ومما ينبغى ان يعلم ان للشئ اعتبارات يكون
الحكم به على الشئ مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض
(قال * والعلم بها متحقق الخ * دعوى، ان حقايق الاشياء ثابتة
تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن
دعوى ثبوت جنسها (اذ العلم حقيقة من الحقايق (الا انه
قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا (فقال حقايق
الاشياء ثابتة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها
(ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على
اللاادرية (فيكفى للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية
لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك بدون التصور (فحمل
العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح
مما لايقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا (ولايذهب
عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم فى هذا المقام (لانه اول
مقام احتيج الى معرفته فلاوجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب

العلم

العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف
المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد
من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ما يمكن ان يقال
ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت (اولانها راجعة
الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قال * للقطع
بان لاعلم بجميع الحقايق * يعنى المتبادر من العلم بالحقايق (العلم
بها تفصيلا فلابد من صرفه عن الظاهر (اما بان يقدر الثبوت
(لان العلم بثبوت الحقايق لايستدعى تصورها تفصيلا (واما بان يراد
العلم بها اعم من العلم تفصيلا (واما بان يراد العلم بجنس الحقايق
الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى
(فلهذا اختاره ذلك القائل (والشارح اراد رعاية عموم اللفظ
ما امكن لانه انفع (وبهذا اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع
الحقايق العلم بها تفصيلا فمسلم ولايضر لعدم ضرورة ارادته
وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم
بثبوتها لاتنفك عنه (واما مايقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قول
الشارح * والمراد الجنس * يعنى ان المراد الجنس لامحالة
اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها (وقوله * ردا على القائلين * علة
مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذ الرد لايوجب ارادة الجنس
دون الجميع (ولايذهب عليك انه لايصح الاكتفاء بدعوى
العلم بنفس الحقايق (وان صح لانه لاخلاف فيه (بل لابد من
العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها (ولو قال والمراد بها الجنس
لكان فيها لطافة (ولايرد ان يكون الغرض منه الرد ينافى

كما قيل تمحل
نسخه

ان كون الغرض
نسخه

ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لاتنافى بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لايفيد ثبوت ما يشاهد (الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت مايشاهد (ومايقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشئ لان سياق الكلام واضح فى ان المقصود الاستدلال بمايشاهد لابجنسه فتأمل يقال فى القطع بانه لاعلم بجميع الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفى على الحفى بتفسيره هذا (وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق (ولوكان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس (قال * ولا بعدم ثبوتها * ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك فى الاشياء ومعنى الشك لايتم بدون نفى العلم بعدم الثبوت (نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا فى ثبوت الحقايق لكان اخصر (قال * خلافا للسوفسطائية * اى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة الحكم الثانى كما اشرنا اليه (قال * فان منهم لمن ينكر حقايق الاشياء * وانكار حقايق الاشياء (يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها (لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها (فلا يتأتى ما يقال لااختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة (فالاظهر ان يحمل الاشياء فى قوله * حقايق الاشياء ثابتة *

على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها (قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر (ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا فى مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لاخر (قال * ومنهم من ينكر ثبوتها * اى ثبوتها فى نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد (والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا الى ان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا (ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ماادى اليه اجتهاده (وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد (ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبها بعدمها (قال * وهم العندية * نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد (وكما يقال هذه المسئلة عند ابى حنيفة كذا (ولايخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرأن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين (الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات (بل ارادوا ان لاثبوت لها الا فى الاعتقاد (قال * ومنهم من ينكر العلم ثبوت شئ ولاثبوته * يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولاثبوته دون انكار لاثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك (لانهم لايعترفون بالعلم بلاثبوت المعدوم (فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الموجود (وقوله * ويزعم انه شاك * مع انهم لايعترفون بالاعتقاد (ويظهرون عن انفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين (وان انكروا الاعتقاد (وقيل اراد

بازعم القول الباطل لاالاعتقـاد (وفيه ان القول العارى عن
الاعتقـاد لايوصف بالبطلان ولا بازعم (يقـال هم افضل
السوفسطائيـة (قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لايوجب
الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضيـة لايوجب
الجزم بانتفـاء شئ منهما بل الشك (الا ان يقال يفيد الانتفـاء
بمعونة ما هو معـدود من الطرق الضعيفة (وهو ان ما لادليل
على ثبوته يجب نفيه (ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق
الضعيف (ولان كون السـكر مرا فى فم الصفراوى لايوجب
كونه مرا فى الواقع بعد اعتقاده (ويمكن ان يقال الشاك افضل
من الجـاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق
(فلذا جعلوا امثلهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق
اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لايمكن
ان يكون فى العـالم عقلاء ينحلون هذا المذهب بل كل غالط يتخيلون نسخه
سوفسطائى فى موضع غلطه (قال * لنا تحقيقـا * اى لنا فى اثبات
دعوانا (لا فى رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه
بعد اقامة الدليل على دعواه (فينبغى تقـديم دليلهم على هذا
الكلام (على ان لابأس بالمعارضة قبل سماع دليـل الخصم (قال
* انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيـاء بالعيان وبعضها
بالبيان * دفع شبهة اللاادرية به ظاهر (اما دفع شبهة العنادية
والعنـدية به (اما بان الجزم حقيقة من الحقـايق (وقد ثبت
من غير ان يتعلق به اعتقـاد (واما بان الجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيـان
اوالبيـان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيـان والبيان

لايكون باطلا (لكن فى صحته فى البيان خفاء (الا ان يراد بالبيان
البرهان (فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقـل
ايضا يدل عليـه فلاوجه لتركه لانه غير داخل فى العيـان لانه
ظاهر فى الحس (قال * ولزاما فائدة * الدليـل الالزامى مع انه
لامناظرة معهم كما سيجئ حفظ الطالب للحق عن فسادهم (فانه
اذا ذكر ان لنـا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض
مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم (وامن منهم فذكر الدليـل
الالزامى لاينافى ماسيجئ ان الحق انه لامنـاظرة معهم (ولاحاجة
الى ان يقـال فى دفع التنافى ان قوله والحق انه لامناظرة معهم
(اشارة الى انه لافائدة لذكر الدليل الالزامى (وان ذكره فى الكتب
الكلامية عار عن الفائدة (ومما ينبغى ان يعلم ان الدليـل الثانى
ايضا كما يفيد الالزام يفيـد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية
فمقابلته بالاول فى ان الاول بمجرد التحقيق (وبهذا تحقق ان
قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبـادر (قال
* ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت * اى ان لم يتحقق ففى جميع
الاشيـاء بمعنى ان لايتحقق شئ من الاشياء (فقد ثبت اى جنس
الاشياء (اذ قد عرفت ان المراد الجنس (ردا على القـائلين بانه
لاثبوت لشئ من الحقـايق (فلايتجه ان ضمير ثبت الى الاشيـاء
(ولايلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفـاء تحقق نفى
المتعـدد لايستلزم ثبوته (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق
النفى ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك
يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحـكم (وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى

(وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين (لان نفى جميع الاشياء يستلزم ان لايتحقق شئ وان لايتحقق النفى وهو شئ واذابطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشئ (قال * ولايخفى انه انما يتم على العنادية * هذا يخالف ما ذكره فى شرح المقاصد (انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد (فيقال له ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد يثبت فى حد ذاتها (والا تحقق النفى وهو حقيقة من الحقايق هذا (وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم (قال * قالوا الضروريات منها حسيات * المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لامنهم امثل السوفسطائية (فاذابطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (او نقول هذا دليل اللاادرية فلاضميمة (ودليل نفى الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لادليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد (مما لاينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق (وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها (يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذ الاح لهم فى بادى الراى (ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له

وصاحب الناقد الطوسى

م

على

على انه ينبغى ان لايعتمد على ما يبد وللعقل مالم يتأمل حق التأمل (لانه وقع للعقلاء ما وقع (قال * والحس قد يغلط * الغلط محركة ان يعنى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كيعلم (والغلط بالطاء فى الحساب وغيره (او هو فى المنطق وما هو فى الحساب بالتاء (كذا فى القاموس (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية (بناء على زعم الناس (وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط (فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا (كيف يحكم بان الغلط مكثور (وان العنادية لايمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لاثبوت لشئ (وكون رؤية الاحول الواحد اثنين (ووجدان الصفراوى الحلو مرا غلطا (لايصح على زعم العندية ايضا (لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق الحسى والبديهى والضرورى والنظرى (فانها تصديقات مخصوصة (فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس (فقد كان فى غاية ضيق العطن (ولم ير الا واحدا من كثير كان فى غاية العلن (ولم يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى (والمراد بالاحول الغير الفطرى (فان الفطرى لايرى الواحد اثنين كما بين فى محله (وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين (وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر (لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قال * وقد يقع فيها اختلافات * واحد المخالفين غالط فلا امان فيه * ويعرض شبه فيفتقر

فى حلها الى انظار دقيقة * فيكون فى معرض الغلط لاحتمال
ان لايرتفع الشبهة او يغلط فى رفعها (وهذا اولى مما حمل الشارح
عليه (من ان الاختلاف فيها ينافى البداهة كما يشعر به (قوله
* والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء فى التصور لاينافى
البداهة * ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى عند احد
خفى عند آخر (اونظرى فلابديهى يعتمد على بداهة (لجواز ان يكون

ونظرى صيغة

مدعى البداهة فيه مخطئا (قال * ولما غلط الحس فى البعض *
لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا (لانه
يمنع الالزام (والذى لاطريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب
عليهم (واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قال
* لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض * وليس سبب عام
للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك
حلاوة العسل (قال * وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاتنافى
حقية بعض النظريات * فيه انه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة
الاختلاف للجزم بالحقية (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى
الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم
واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض
النظريات فى نظر العقل (او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات
فانه شان القاصرين (قال * والحق انه لاطريق الى المناظرة
معهم * فلاينفع التحقيق ولا الالزام (لانه لامعتقد لهم حتى

للالزام نسخه

يذكر فى الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم
لاحقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما (فمن قال

ماذكره

ما ذكره الشارح فى الزامهم لبس بشئ (لانهم لايعترفون الا
بالخيالات والاوهام (بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم

تلك الحقايق نسخه

بنفى الحقايق مطلقا (وهذا النفى من جملة الحقايق (فثبت
بعض ما نفيتم (فصوابه لبس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا
لبس الاخيالا ووهما عندهم (وقوله * لانهم لايعترفون * اى
لان اللاادرية (فالمراد بمعلوم المعلوم التصديق (والا فهم
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين (ولك ان تقول
لايعترفون بالشك ايضا (بل يقولون انا شاكون فى انا شاكون
وهلم جرا (ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا (فالمراد
بالمعلوم اليقينى (وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق (وحمل
المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد (قال
* بل الطريق تعذيبهم بالنار * لايلزم من هذا تجويز تعذيبهم
شرعا حتى يرد انه غير مجوز (واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم
(ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية (لانه لاحكمة عندهم
الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام اوشكوك
او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات (فلاعلم حقيقيا ثابتا على مر
الدهور (قال * فيلاسوفا اى محب الحكمة * الاوجه ان محب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم (وبناء الكناية
على ما اشتهر ان المرء لايزال عدوا لما جهله (قال * واسباب
العلم * لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية (وكان
منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل اوالنظر المتفرع
عليهما (عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة

اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء (وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر (لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء (مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ (وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم (قال * وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به * لم يكتف بقوله * تتجلى بها المذكور * لان النور صفة تتجلى بها المذكور (وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لاى لمن قامت هى به (ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم (فاخرجه بقوله * لمن قامت به * لاختصاص من العقلاء (وفيه انه اوفسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب (فيلغو قوله * للخلق * واوفسر بذوى العلم لزم الدور (ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ فى تفسير من (اعم حتى يشمل الظن فتأمل (والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط فى التجلى (لايقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرف عن الحقيق(قوله * صفة * واكتفى فى بيان التجلى بالاتضاح (ولم يحمله على الانكشاف التام (لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا (ونبه اخرا على انه لايصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح (بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره (وفيه بحث لان صاحب المواقف (قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع (وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا

(وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا (لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة هذا (فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية (وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب (لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى (تسمية للشئ باسم الدال (ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لابالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا (وفى وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل قال * بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض * اشارة الى ترجيح التعريف السابق (وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه (وفى قوله * وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لانقايض لها * اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض فى التصور (وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض فى التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة فى التصور (فليكن الاطلاق مجازيا (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض فى التصديق ويكفى فى صحة استعماله فى التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض فى التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم (ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات

وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض
(بان يراد عدم احتمال النقيض حالا او مآلا (فان الجهل المركب
يحتمل ان يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك
التمييز (وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها
ليخرج عنه امثال الشجاعة (فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها
(بل لمن لاخطها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله
متميزا كالشجاعة (وانه يقتضى ان لايكون النفى والاثبات علما
بل ما توجبهما (وكذا التصور وانه يحتاج اسناده (قوله * لايحتمل *
الى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز (وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع
احتمال عدمها اذ لاشبهة فى امكانه (ويحتاج دفعه الى دقة
(قال * بخلاف علم الخالق * جعل قوله * للخلق * قيدا للعلم
ولك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق
(وقوله * من الملك * بتقديم الملك لايناسب الحكم بكون الانس
افضل (وان الاهم بيان اسباب علم البشر (وقوله * فانه لذاته
لا لسبب من الاسباب * قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى
قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على
ذاته تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد * ان السبب المؤثر فى العلوم
كلها هو الله تعالى * وفيه نظر (ولك ان تجعل اللام فى قوله
لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته
لا لسبب من الاسباب ولايخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله * للخلق *
ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته (ولم يرد

اطلاق

الى دقة نظر
نسخه

اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى
الثلثة به نعم فى كونه علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته
تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والبصر (الا
ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببى تعلق
علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوته
ووجوده (والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير
مدخلية ما لايستند الى ذاته لاينفى كونه لا بسبب من الاسباب
لان جميع الاسباب مستند الى ذاته (وفى قوله فانه لذاته رد على من
قال انه عين ذاته (وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة
للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها
من دليل سمعى (ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما فى صحاح المصابيح
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم (من اكل هذه الشجرة
المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه
الانسان (قال * الحواس السليمة * بخلاف المأوفة (فانها
لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه
(ولذا قيد الخبر بالصادق (ولايكفى التقييد (اذ لابد من العلم
بالصدق ايضا (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا
(وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب (يفيد ان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلثة (الا ان يقال اريد
بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير
اليقينى على ما زعم الشارح (والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر
لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
اليقينى لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقينى واخراج

مايفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به (الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك (لا لانه المناسب للمقام (لا يقال الامر والنهى ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة (لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة مايلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع (بقى ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم (وانما جمع الحواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد (والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قال * ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج * اى من جنس الخارج من العالم * فالخبر الصادق دالا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس (وهو المراد بالنفس عند المتكلمين (والقوى المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولاجزءه فهى خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف لاجزاء الشئ لايسمى آلة (وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم (فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار (ويتحد معه بالذات لان قوة الشئ لايجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفى فى تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه وبالجملة (قوله * والا فالعقل * يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك (فينبغى ان يترك وصف الالة بغير المدرك (على ان ماسبق من ان تعريف العلم شامل لادراك

الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة (الا ان يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لايكون صفة فيه كما وقع فى علم الاصول (ان قرينة المجاز ما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لاتكون صفة فيه (قال * فان قلت السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى * الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (وقوله * من غير تأثير للحاسة * الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى (ولاتوقف لتأثيره تعالى فى شئ على شئ (وقوله * والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لاغير * فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهرى كالنار هو النفس ومما يقضى منه العجب ما قيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه (هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل (قوله * قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد * انا نختار شقا رابعا (اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيق والسبب الظاهرى والمطلق (وما اختير فى الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهرى المقصود المتهم الذى امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع (حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لايعنيه (وقوله * ليشمل * الظاهر فيه (وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق

فى قوة الترديد فى المراد (فكأنه قيل ان اريد كذا وان
اريد كذا وان اريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل (وقوله
سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم * رفع لكون الحواس
راجعة الى العقل كالوجدان (والحدس والتجربة ونظر العقل
(ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل
الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول
عليه الصلوة والسلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء
بنفى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطاء
من البديهيات لا يوء من عليه (ارادوا ان يبالغوا فى سببيتهما
بحصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى
هو مبنى الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما
وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها
فيها بالنسبة اليها منزلة العدم (وانما قال معظم المعلومات الدينية
لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول (ولك
ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه
فالخبر الصادق مما لابد منه فى كمال الوثوق عليها (والحق ان
يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل
وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة
ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر
مثلا على وجه خاص تحصل العلم لامحالة (وبعد استعمال الخبر
الصادق يحصل العلم بمضمونه (وبعد استعمال العقل يحصل العلم
الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة (فى

وان لم يرضوا نسخه

بعض

بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما
(وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات
مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص (وفى بعضها بملاحظتها
وملاحظة احكام مترتبة دفعة (فان الله تعالى يخلق العلوم
عقب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منتقضا
باستعمالها لها لا ينتقض سببية استعمال الحواس الخمسة ايضا
واما التجربة فليست الا تكرار الحس * قال والحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحاسة * المراد بالحواس مطلقا لا الحواس
السليمة كما يتبادر الى الوهم (وانكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق
منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال
على خلاف القياس (فكذا الحاسة بلا اشتباه (وهل جاء الحاسة
من الاحساس كالحساس ام هى من مصنوعات ارباب الاصطلاح
(لكن فى القاموس حسست الشئ واحسسته ابصرت وعلمت
(الا انه لم يخطئ الجوهرى من جعله الحساس من الاحساس
كما هو دأبه كانه غفل عما فعل (والاظهر انها مشتقة من الحس
بمعنى العلم فتأمل * قال خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها * يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات الفلاسفة
خمسا اخرى (وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة
(لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف
عن الظاهر (وليحمل على تقييد الموضوع (وقد يقال قد تقرر
ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر
ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية
(بل وجودها لم يعلم الا بالضرورة ولا بالبرهان (الا ان يقول المراد

بضرورية نسخه

الوجود الرابطى اى وجودها لمن قامت به * قال واما الحواس
الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها * فانهـا مبنية على
اثبتها نسخه
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد
لا يكون مبدء لاثرين والكل باطل فى الاسـلام (ومنهم من قال
ليس فى الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض
علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى
الا ما فى بعض الاحاديث (ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر
الآحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون
فى كتبهم (وقد اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا (وفيه
ان اخبار الشرع كثرت فى ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو
لم يكن حالا فى البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل فى المادى (واجمعوا
على ان الله تعـالى يعلم الماديات بخصوصها فبطـل ان النفس
لا تدرك الجزء المادى (نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس
كما ينبغى * قال السمع * ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها الحيوان
اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لان سببية السمع للعلم اكثر
من البواقى لانه مما ينتفع به فى السمعيات والنقليات (اذ السمعيات
لا تدرك الا بالسمع (وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع
ثم ذكر عقيبه بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هى فيها (ثم اتى باللامسة التى هى انسب بالذائقة منهـا بغيرها
لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان فى توقف علمهما
على التماس (والصماخ حرق الاذن وبالسين لغة كذا فى الصحاح
(واضافة الكيف الى الصوت بيانيـة اذ لا يقوم العرض
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ

او

او بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء
الخارج الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل (والظاهر هو الثـانى
وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعـالى يخلق الادراك فى النفس
عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ (يقتضى
ان يكون كل ما يخلق الله تعـالى ادراكه فى النفس عنـد ذلك
مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت (وهكذا فى بواقى الحواس
والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات (وما يتعلق بها اذ كيفيـات
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بهـا (ولا يخفى
ان تفسـير كل من الحواس على ما ذكر فى الكتب حيث لم يذكر
فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعرف
مثلا فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشـامة
النابتتين نسخه
اودعت اللامسة (فذكر الشارح فى تعريف كل منها ما يدرك بها
تميزا لها عن قوة اخرى اودعت فى هـذا المحل قال تتلاقيان
ثم تفترقان فيه اشارة الى انهمـا لا يتقاطعان على هيئة الصليب
بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى
والايسر الى اليسرى كذا قيل (ووجه الاشـارة انه لو كان قائلا
بالتقاطع لقال بدل يتـلاقيان ثم يفترقان يتقاطعـان فيتأديان
الى العينين (قيل كيف يدرك المقـادير بالبصر وهى امور موهومة
الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعـالى
مرئى لانه موجود على ما سيجئ فى بحث الرؤية (ويمكن ان يقـال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجئ
واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك واجيب
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى

وجودها * قال وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ * لايصدق
على الشم القائم باحدى الزائدتين (فالاولى فى الزائدة النابتة — النابتة نسخه
وانما اوقعه فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين
والحلمة كالطلبة ثؤلول فى وسط الثدى (والخيشوم اقصى الانف
والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذى الرايحة اى بمثل كيفية لظهور ان الكيفية
لا تنتقل عن محله (واشتراط الرايحة بحصول المزاج فى الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرايحة فى الجسم من غير
مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرايحة (اذ لا ينكر احد ان كل مجاور
لذى الرايحة يتكيف بمثل رايحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرايحة
فاشتباه ان هذا لايصح على مذهب الحكيم (لان فيضان الرايحة
عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اثر عدم الانتباه
كدفعه بتجويز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا
بالعناصر بحيث يحصل له مزاج (ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
حصول صورة الرايحة والصوت من حصول الرايحة والصوت
فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف
ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية * قال
وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان * الجرم الجسد
كالجرمان كذا فى القاموس * قال وهى قوة منبثة فى جميع البدن *
لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو
مع ان لكل لامسة (ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء واوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى
من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال والعظم (وقوله

عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به
فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك
فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار
بمجاورة النار * قال وضعت هى له * اى عينت او دلت * قال
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * اشارة الى ان تقديم قوله
لكل حاسة * على متعلقه اعنى قوله * توقف * للاختصاص
(ولا يخفى انه كما يفيد ماذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة — بماذكره نسخه
ما يدرك بها (وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث
عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت (ومن يمنع امكان
ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر
والحق) الجواز * قال والحق الجواز * ولذا قال المصنف * ولكل
حاسة منها يوقف * ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر
امكان الوقوف * قال فان قيل البست الذائقة * الظاهر ان يكون
ايرادا على ماذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة باخرى
ولا) حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك (بل يكفى ان يقال
البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون دليلا
آخر على حقية الجواز اورد ليبطل (ويحتمل ان يكون ردا
على المخالف فى الجواز اورد ليدفع (ويمكن الايراد بان اللامسة
التى فى جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا * قال
والخبر الصادق اى المطابق للواقع * الاولى تفسير الصادق
فى اول مقام ذكر * وقوله فان الخبر كلام * لبيان صحة
تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر (وماذكره فى
تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق

اوالكذب (واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج الخارج (والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب (بناء على انه لايعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولامطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ او ثبوت شئ عند شئ اوانفصال شئ عن شئ فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ (والانشائى يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ (فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لماهو خارج التعقل (وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لاتطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت (وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست واقعة بل الواقع مايطابقه تلك النسبة (فجعلها واقعة بمعنى وقوع مايطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة (لكن لايصح قول الشارح * فيكون صادقا * (وقوله * فيكون كاذبا * بل كل من قسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام واعم (ولايتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام

كما هو خيالى بعض الاوهام (وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها اولايطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حالى واستقبالى بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوى (وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا (وكذا ضرب لها خوارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لايكون خارجها الا ما فى هذه الزمان فتأمل قال وقد بقيا لان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولاعلى ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند فى شرح المفتاح الاخبار اى الكشف (ولهذا عدى بعن (فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو فى نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفائه عنه (وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لاعلى ماهو به (وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت او لانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لااخبرت عن نسبة القيام اليه (هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح فى شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله * اى الاعلام بنسبة تامة * وماذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به انه من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب (فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قال * على نوعين *

فى قوله لما انه لايقع دفعة نظر لانه لو اريد لايقع ذات الخبر المتواتر دفعة وهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لايقع الخبر المتصف فى التواتر دفعة فمسلم لكن فى قوله بل على التعاقب والتواتر نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر

اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب العلم على ان اللام للعهدى
على نوعين (قال* سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب
والتوالى * لما انه لايمكن انه يسمع الخبر دفعة من جم كثير
(فمنع عدم وقوعه دفعة (ودفعه بان وجه التسمية مبنى على
غالب ما يقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على
التوالى فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد (ودفعه بان التسمية
مبنى على غالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ (فى
القاموس التواتر التتابع او مع فترات (قال * وهو الخبر الثابت
على السنة قوم * كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم
(والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر
(ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (وقوله * لايتصور
تواطئهم على الكذب * قد افاد مصداق كونه تواترا وهو
كونهم قوما لايتصور تواطئهم على الكذب (وفيه اشارة الى
انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به (وهذا المصداق
احسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لايتجه عليه ما
يتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم فرع التواتر فاثبات
التواتر به دور (وان كان دفعه ظاهرا (لان الاستدلال بالاثر على
المؤثر لايوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور
التجويز دفعا لما يتجه من انه لاحجر فى التصور يتعلق بكل شئ
(وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى
انه خرج عن سعة التصور الذى لايخرج عنها شئ (وقد زاد
فى الطوالع قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما

لما يتجه انه لاحجر فى ان التصور
نسخه

انلا

ان لايكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر
عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب (ولذا
لايفيد التواتر فى المعقول (وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على
التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم على
الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر (ولابد لاخراجه من تقييد
الحد بالوصول منهم الى واحد (ومما يعجب ماقيل من انه يشكل
بكاذب ثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب
(وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافى كونهم غير
متصور التواطؤ على الكذب (واعجب منه ما اجيب به من ان المراد
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب
لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين (ولتوقف
العلم بخبرهم على معرفة الصدق (ومصداق الشئ مايصدقه
(وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة تأكيد
اذ العلم لايكون مع شبهة (ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان
العلم واقع به (ولايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة
(بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر (ويمكن دفعه
بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة
(قال * وهو بالضرورة * يعنى انه افاد المص بترك الاستدلال
كونه ضروريا (ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضرورى
كما يفيده بترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه كخبر الرسول
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب
وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه

ان مصداقه
نسخه

لولم يمكن ضرور يا لم يحصل لصبى لايهتدى بطريق الكسب
ضعيف لان حصول العلم للصبى بحيث لايقبل التشكيك مم
(ولا يذهب عليك (ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم
الضرورى (وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضرورى
تنافيا * والملوك الخالية * بمعنى الملوك الماضية على ما فى الصحاح
* والبلدان النائية * مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه
عليه فى غاية البعد (ومجرد تجديد نظر وكيف لا ويكفى فى
التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفى العلم
بالملوك فى البلدان النائية (فلاحاجة الى تقييد الملوك بالقيدين
على انه يلزم استعمال اداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد
لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلايستعمل
فى اطلاق واحد فيهما (فلايقال نمت فى الليل والبيت (فان قلت
مافائدة قوله * فى الازمنة الماضية * بعد وصف الملوك بالخالية
وهل مضيهم الا فى الازمنة الماضية (قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضين فى جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله
فى الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بانهم كانوا فى الزمان
الفلانى (وكذا بقوله فى البلدان النائية فيكون امثلة العلم فى
المتواتر متكثرة على حسب القيود (وبه يندفع بعض بعد العطف
على الاقرب (وقوله * فههنا امران * يدل على ان عبارته — على ان العبارة نسخه
السابقة مصروفة عن مقتضاها (وهو ان كونه موجبا للعلم
الضرورى الى ان المقصود ان ايجابه العلم ضرورى (واما كون
ذلك العلم ضروريا فاستدلالى (وقوله * وانه لبس الا بالاخبار *
عطف على القول العلم فهو فى حيز الوجدان (وقوله * واما

خبر

خبر النصارى * لاينافى ما فى التلويح (واما خبر اليهود لان
بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل (وجعل اضافة — وجعل اضافة نسخه
الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود
سمج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بانه
قال موسى بتأييد دينه على ما فى خلاصة الطيبى (والا فتأييد
دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر (وقوله * فتواتره
مم * لانه وان كثر المخبرون فى زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين — فى زماننا نسخه
لقتله والسامعين للتأييد (على انه شاع الكذب فيما بينهم الى
ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قال * فان قيل خبر كل واحد
لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين *
هذا الايراد مصادم للبديهى فيبطل لكن الاولى ان لايكتفى
فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله ازاح الشبهة عن القاصر ويجمع — الوهم الخاسر فلذا اورده ودفعه نسخه
قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم (فنقول محصل
الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم (اولا بانتفاء المقتضى
(وثانيا بوجود المانع وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد
يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذلامانع من افادة
خبر الواحد الجزم (ولو اريد بالظن مايقابل اليقين يمنع عدم
افادة ضم الظن اليقين لجواز ان ينتهى اجتماع افراد الجزم
الى اليقين (ومنها ان خبر كل واحد لايفيد الظن (والا لزم
تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع (ومنها منع ان لايفيد خبر كل واحد
الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا
انبياء او بعضهم (نعم يلزم ان لايوجد المتواتر من غير ان يكون

رسول ومنهـا منع ان لايكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن انما يلزم لوكان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليفد الاحاد مالايفيد كل واحد (وكذلك قوله* وايضا جواز كذب كل واحـد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد * سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخـبرين اوكل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحـد بل واحد منها بمنع الاجتمـاع من ذلك (ولامكان حصول الجزم الغير الثـابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقـين بذلك (ولجواز كون بعضهم اوالمجموع انبيـاء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحـد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد (وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقـدح فى تحقيق الخبر (فى تحقق الخبر نسخه) المتواتر لانه لايوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب (ولاعلينـا ان اشتمل (ان يشمل نسخه) جواب الشـارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقـام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله * كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * سند المنع اونقض اجمالى بعد التفصيلى قال * كالسمنية * اى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ (وبانه لاطريق الى العـلم سوى الحس (كذا فى شرح المواقف (وفى القـاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسول (بعثة الرسول نسخه) (وذكر فى المواقف لمنكرى البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين (لانها لايمكن الا بالعـلم بها بالتواتر (وانه

لايفيد العلم اصلا بل الظن (وانه لايجدى فى المسائل اليقينيـة (والجواب بالتفاوت فى الالف والعـادة ماذكره الطوالع (وقال الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفـاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحـان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما (وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفـاء (وهو الذى ذكره الاصفهانى (يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحـكم وعدمه (وكلام الشارح يعمهما (والتفـاوت فى الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه (وان يكون بتفـاوت مراتب الالف (قال * والثـانى خبر الرسول الخ * اى الخـبر فى الامر الدينى ولذا قال عليـه السلام انتم اعلم بامر دنيـاكم وخالفه ذواليـدين (حيث قال فى جواب قول ذى اليـدين اقصرت الصـلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان ذلك وصدقه صلى الله عليه وسلم (واصلح صلوته وادى ما تركه منها سهوا) وفى قول الشارح * فيما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام * تنبيـه على هذا القيد (وقوله * اى الثـابت رسالته * اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازائد على الدليـل كما يقتضيه التأيـيـد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول (وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسـان لانه المقصود بالبيـان او الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان (والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرأن وغيره اطلاق لغوى (وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى يجعل الرسول والنبى متساويين لينحصر الخـبر الصادق فى القسمـين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر

فى القسمين لان نبينا رسول (على ان تفسير اسباب العلم الخلق
باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص (لكن
فى تفسير القاضى ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو
الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء
بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك
شبه النبى صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبى اعم من الرسول
(ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام سأل عن الانبياء فقال
بانه الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا (وقيل الرسول من جمع الى المعجزة
كتابا منزلا عليه (والنبى غير الرسول من لا كتاب له (وقيل
الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه
فى المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المجددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما
صرح به القاضى (وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اصناف
الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التمييز
بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما
للاحكام واخرج الزبور عنه (ويمكن ان يدفع زيادة عدد
الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل فى كتاب الا يرى
ان هارون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد
(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة
(ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له
شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم
شريعة له بطريق وحى مجدد اليه (واورد على تعريف الرسول

والنبى

نسخه: مجددة

نسخه: المتجددة

والنبى على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة
من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره
لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتى منه التبليغ (واجيب
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع (اقول يمكن جعل ما
ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو
المتبادر (ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ
الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قال * والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله * قد اختصر عبارتهم المشهورة اعنى فعل خارق للعادة
او ماينوب منابه من الترك بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل
والترك موضع الفعل وما ينوب منابه (فان تعجيز الغير كما يكون
باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق
القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدور (كان يقول المدعى معجزتى
انى اضع يدى على رأسى ولا تتمكن من ذلك (وقوله * خارق
للعادة * احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة
فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس
بخارق للعادة (وقوله * قصد به اظهار صدق * الاولى ان يقول
اريد به لان المريد هو الله تعالى (وفى صحة اطلاق القصد على
ارادته تأمل (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق
للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض (واجيب
بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق (فالقصد
ههنا من قبيل قصد المداول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى

مطلب: تعريف المعجزة

ان الملايم حينئذ ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان
المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار (الا انه ادرج الاظهار
للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل
وبهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة نبيه ولا يقصد
بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه
فقد اراد الله به صدقه (وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل
التشبيه (واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد
به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل
ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
(وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل
من قبيل ترتب الاثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها
ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب (فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على
انه ليس خارقا للعادة كما ظن (وقد احترز بقوله * من ادعى
النبوة * عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة (ومنه
الارهاصات وهى ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان
وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة
(قال * اى النظر فى الدليل * الاولى تفسير الاستدلال باقامة
الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ
فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل (والنظر اما بمعنى
الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة
للحركتين (وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
او على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا

لم

المجيب هو الخيالي وكذا المورد بعده م

ما فيه السحر نسخه

لبس خارقا نسخه

قائله الخيالي م

والترتيب لازم نسخه

لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته
ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل
الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال (وللدليل
معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثانى يقابلها (ويمكن
حمله على ايهما شئت (اما حمله على الاول (كما قيل فلان العلم
يكون بمعنى التصديق (وفيه نظر لما فى المواقف ان اطلاق
العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة (واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما
جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه
يلغو حينئذ (قوله * بمطلوب خبرى اه * الا ان يجعل قرينة
على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل
التصور واليقين (وقوله * ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
العلم * بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبرى *
يخرج المعرف (وقوله * بصحيح النظر فيه * يقتضى ان يكون
الدليل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل
عندهم العالم مثلا (فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر
فى احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا (لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم
بل فى حاله وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم
ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هى جزء المرتب الذى وجده
صاحب الحدس وانتقل منه الى مط خبرى دليلا لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مط خبرى لان قيد الحيثية
التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتأمل (قال * وقيل مؤلف

قائله الخيالي م

على بمعنى مع م

قائله الخيالي م

للمقدمة التي نسخه

من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * اسقط القول عن التعريف
(والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول (ولم يعكس
لان الجار انسب بالمؤلف (ولا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى
هذا شروع فى الرد على الخيالى نسخه
دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لايناسب
المقام (على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول
قائله الخيالى نسخه
المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة
الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لايتم لان المراد بالاستلزام
الاستلزام فى الواقع لا فى العلم اذ لا استلزام فيه فى غير الشكل
الاول (ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول
تحقق قول آخر لان التعقل لايستلزم التحقيق (نعم يمكن ان يقال
ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخرا استلزام مدلوله
فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المسامحة المشهورة (ولك حينئذ ان تريد بالقول
الاخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الاخر لامحالة
محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لايستلزم التلفظ بالمدلول
(ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقين دون ارباب الكلام
فلا يناسب (قوله * وقيل * لانه يشعر بان القائل من اهل
فان هذا نسخه
الكلام (وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم
منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص (الا ان يقال
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقى وهو تعريف
للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب (وايده الشارح
بانه حذف منه ما يذكر فى كتب المنطق من قولهم متى سلمت
(وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان (وبهذا ظهر وجه آخر

لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص (قيل فى تذكير
قائله الخيالى
ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم
هو امر وجدانى (ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب
الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر العقلى الحاصل
من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشئ لان كلية
اذ كلية نسخه
الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى امور
متحققة داخلة فى اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا
آخر (قال * واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر * المراد بالموصول كاسب لاشتهار ان الدليل هو
الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشئ آخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فيخرج المعرف (وفيه
ما عرفت او اليقينيان واورد عليه خروج ما عدا ما هو على
المورد الخيالى نسخه
طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائى (ويمكن دفعه بان
المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة (وعلى هذا لو اريد
باللزوم فى التعريف الثانى اللزوم فى العلم لتم ويكون اوفق
بكون هذا التعريف اوفق به (قال * فللقطع بان من اظهر
الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة الخ * لاحاجة
الى قوله * تصديقا له * لاندراجه فى المعجزة (ومعنى قوله *
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا * واذا كان معلوم
الصدق اذ صدق المتكلم لايوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم
ما لم يثبت العلم بصدقه نسخه
فيجب ان يؤل (قوله * كان صادقا فى ما اتى به من الاحكام *
ايضا بذلك ليكرر الاوسط (والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية
كما يشعر به قوله * اتى به * وقيل هى المتبادرة من الاحكام

رد على الخيالى
م

(وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه فى الاحكام التبليغية لانه لولم يصدق ابطل دلالة المعجزة واما فى غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلايكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذى اليدين (وقوله انتم اعلم بامور دنياكم (ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن تبعه (والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قال * والعلم الثابت به * اى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم (هذا هو الظاهر (ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى (والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمينة اوفى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلاليا لئلايعترى الشك فى كون خبره من اسباب العلم (وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى

ردعلى الخيالى
م

من ان هذا الكلام
نسخه

(ولايرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لااختصاص بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره (فلاوجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم

فلايصفو عن كدر هذا (واعلم انه ليس فى كلام الشارح مايفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب (وقوله * فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت * لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لوقصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لوكان مقصوده تعيين مرتبة العلم (ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله * والعلم الثابت به يضا هى العلم الثابت * علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضرورى * ايضا على هذا المعنى فلاوجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال * فى التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * فسر التيقن بمايلايمه والثبات بمايلايمه (ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولاوجه لتكلف تفسير التيقن بما لايغنى عن الثبات لان الثبات يعنى ذكره الموجب للتكلف والتكلف لايغنى ولايسمن (على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد (وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى (وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى (ولايخفى ان فى قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لاالعلم (قال * والا * اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة * اوظنا * بانتفاء الجزم * او تقليدا * بانتفاء الثابت

لماسبق
نسخه

رد على الخيالى
م

من الثبات
نسخه

رد على الخيالى
م

(فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف (وبهذا اندفع انها
لانم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا اووهما بانتفاء
الاعتقاد (واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم اوالراجح
لبعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا
ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قال * فان قيل هذا انما
يكون فى المتواتر فقط * لايخفى ان ماذكره من الاسولة ولاجوبة
لادخل فيها لقوله * والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت
بالضرورة فى التيقن والثبات * انماهى متعلقة بماقبله فيستحق
التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم
انما هو فى المتواتر فلايصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه
(وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلايصح
عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر (ولو بنى
الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظه
رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم
الاستدلالى (ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول
لاخبر الرسول مطلقا وماعلم لاينحصر فى الخبر المتواتر (ومحصول
لافى خبر
نسخه
الايراد الثانى ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضرورى
لانه اما المتواتر اوالمشاهد (ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم
كونه خبر الرسول بالضرورة لامضمونه (والعلم الاستدلالى
بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر
اوالمشاهدة (ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر
الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع

من

من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة
الى عامة الخلق (وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر
لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لافى العلم بمضمونه
(ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبرالله وخبر الملك لانه انمايعلم
بخبرالرسول ينبغى ان يترك خبرالرسول لانه انما يعلم بالتواتر (وله
تمة فانتظر غير بعيد هذا (فان قلت ماوجه قوله * او بغيرذلك
ان امكن * ولاخفاء فى الامكان الذاتى بل فى الوقوع لان
بمشاهدة تواتره منه عليه السلام
نسخه
الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه
وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر
والنهى منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه
واجب (وعلم الوجوب من الخبر الضمنى (قلت كانه اراد بالسماع
من فيه ما استمع من فيه وما فى حكمه (ونوقش فى جعل حديث
المناقش والقائل هو الخيالى
م
البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور (ويؤيده انه قال ابن
الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواترا عياه طلبه وحديث من
كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قال
* فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ * منع لدعوى الانحصار
المستند الى الاستقراء (اواثبات لنقيضها (والخبر بقدوم زيد
عند تسارع قومه الى داره لايفيد اليقين لجواز ان يكون
التسارع للخبر الكاذب (ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين
انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل
منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه (بل الدلالة العقلية اقوى من
الوضعية (والجواب الذى ذكره (اما تخصيص الخبر
الذى عد من اسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب

ایضا (واما تخصیص الخبر الصادق الذی جعل مقسما للمتواتر
وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذی عد من اسباب
العلم (والمراد بعامة الخلق عامة المسلمین (وقوله * مع قطع
النظر عن القرائن * تفسیر لقوله * بمجرد کونه خبرا * والا
فخبر الرسول لایفید بمجرد کونه خبرا بل بضمیمة الدلیل
(والقرائن لایتناول الدلیل وضعا اوارادة فلایشکل بخبر الرسول
(و یشبه ان لایحتاج الی قوله * بمجرد کونه خبرا * اذ فی تحقیق
خبر یفید بالقرینة لعامة الخلق نظر لانه یتوقف علی عموم القرینة
لعامة الخلق (الا ان یقال معنی کون الخبر مفیدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر یفید لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرینة کذلک وکیف لاو
لاخبر متواتر یفید عامة الخلق بل کل خبر متواتر یفید قوما تواتر بالنسبة
الیهم (فان قلت ما الفارق بین الدلیل والقرینة حتی قطع النظر [ما الفرق نسخه]
عن القرینة فی اعتبار الخبر دون الدلیل حتی اعتبر خبر الرسول
دون الخبر مع القرینة (قیل لان معظم الاحکام الدینیة مبنیة علیه
ولان خبر الرسول لاینفک عن الدلیل بخلاف الخبر مع القرینة
فانه لایلزمه قرینة الانادرا (بقی اشکال قوی وهو ان الخبر المتواتر
ایضا لایفید الیقین مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرین
وعدم امکان تواطؤهم علی الکذب ولهذا یتفاوت عدد المخبرین
فی التواتر بحسب المقامات فرب عدد یفید العلم فی مقام دون
مقام آخر (ویتجه علی جعل خبر الله وخبر الملک راجعا الی
خبر الرسول لکونه معلوما به انه لافرق بینه و بین خبر الرسول المعلوم
بالتواتر او بالمشاهدة فانه یعلم من جهة او المشاهدة فینبغی یجعل
تحت المتواتر او المحسوس (ویمکن ان یقال لایصح جعل سبب العلم [ان یجعله نسخه]

لاستدلالی راجعا الی سبب العلم الضروری فانه یمنع الحکم علیه [یمتنع الحکم نسخه]
ابانه یوجب العلم الضروری بخلاف خبر الله وخبر الملک فانهما
ایضا استدلالیان فیصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة
والحکم علیه بانه یوجب العلم الاستدلالی (والاوجه ان یقال
خبر الرسول بعینه خبر الله و خبر الملک لان کل ما اخبر به الرسول [ما اخبرت به الرسل نسخه]
من امر الدین هو ما اخبره الله اما بلاواسطة او بواسطة الملک
(واما جعل خبر اهل الاجماع فی حکم المتواتر فلانه خبر جمع
یحکم العقل بصدقهم لامحالة (وفیه ان خبر اهل الاجماع
استدلالی فلایصح جعله تحت المتواتر المحکوم علیه بانه یوجب العلم
الضروری (وما قد اجیب به من انه لایفید بمجرده مع قطع النظر [وما اجیب به نسخه]
عن الادلة الدالة علی کون الاجماع حجة یتم ولانقض له بخبر الرسول
کما ظنه الشارح للفرق بینهما بان خبر الرسول یلزمه الدلیل [کما یحسبه نسخه]
والاجماع لیس کذلک فکل من سمع خبر الرسول حضر
عنده الدلیل بخلاف من سمع الاجماع (لایقال فلیکن معنی
قول المجیب انه راجع الی خبر الرسول لان دلالته بالنظر الی الادلة
الدالة علی حجیته وهی اخبار الرسول فلایتجه ماذکره الشارح
(لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعبارة القائل (نعم لو کان عبارته
بعینها ماذکره لامکن ذلک لکنه غیر معلوم فلایفید بهذه المناقشة
مالم یعلم عبارة القائل ویحکم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل
ویمکن ان یدفع ایضا بان خبر اهل الاجماع بعینه خبر الرسول
علم من طریق الاجماع (وبان الاجماع لایفید بالنسبة الی عامة الخلق
بل بالنسبة الی الخواص لانهم الذین یعلمون الاجماع وکیفیة افادته
والعامة یقلدونهم فی ذلک وبان الاجماع انما یفید العلم لو کان

دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتى على الضلالة
مواترا * قال واما العقل * عديل لقوله * فالحواس الخ * ولقوله
والخبر الصادق * وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما
فى مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما (ولا يبعد ان يقال
اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل
لان فى كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على
المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر * قال وهى قوة للنفس بها
يستعد للعلوم والادراكات * قيل جعل العقل قوة للادراكات
ينافى ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك (واجيب بان
وصف الشئ لا يسمى آلة له فى العرف ولا يسمى غيرا فى الاصطلاح
والاظهر ان قوة الشئ لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا
ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن
دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد
ما مادام موجودا (والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن (لا ما
يقابل العقل ويضاده (ويؤيده انه وقع فى التلويح بان العقل
قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق (وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها
او لا يتناول الظن على ما زعم الشارح (ولا ينتقض بالحواس لانها
ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة
توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها
باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله يستعد
واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد

وان خليا نسخه

بانه موجب الاستعداد نسخه

للعلم

للعلم بدون العقل * قال وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات * يعنى ان مآل التعريفين واحد
وهذا يخالف ما فى التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة (منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك
الحقايق (ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات (الا ان
يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان يختلفان
لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند
اهل الشرع اوفطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه
بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى (ويتجه انه ان اريد بالعلم
بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله * عند سلامة
الالات * ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها (وان اريد العلم
بالفعل لا يكفى شرط سلامة الالات كما لا يخفى (وينبغى ان يراد العلم
بجميع انواع الضروريات والافلايتوقف على سلامة جميع الالات
قال * وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة * قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتها (وفيه نظر لان المدرك
لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر
منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا
مخفى انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا (والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات (والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة
(وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التى ينتزع عنها الغائبات
والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سبب
ادراك المحسوس قال * فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ

بمعنى ان مآل نسخه

قائله الخيالى م

يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة (واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد فى قسمى الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود (ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمى الخبر اى العقل سبب كقسمى الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم (لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه (فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشى من الخلاف (واعلم ان انكار السمنية لا يختص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما فى شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم ان لمنكرى النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد (ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته (ولك ان تجعل قوله * فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل * قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء * اى تناقض نتائج الاراء (وجعله قسيما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل * دليل السمنية (قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم فى الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثرة الاحكام البديهية اغنى عن الابطال

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى *

من

من شبهتهم (ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات الامان عن جميع النظريات (لا يقال الحكم بتناقض نتايج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها (لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفادة حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفى حصول العلم من النظر هذا (وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفى تنافى الاراء (فذكر التناقض لا بخصوصه (وذكر خصوصه لكونه اقوى (لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه فى صورة الاستدلال (لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقينى فينفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم * قال على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل * سيأتى ان الاستدلال النظر فى الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له (ثم هذا زياده من الشارح بأخذ ما ذكروا فى ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر (وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا ظاهر (واما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر فى الالهى فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظرى لانه

مالاجله النظر والثانى بديهى لانه لبس النظر لاجله فاعرفه ان انت
اهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة
فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة * قال فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد * لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم
ان يقولوا ان لاانكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع فى افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين
وقوله * اما ان يفيد شيأ فلا يكون فاسدا اولايفيد فلا يكون
معارضة * يرد عليه ان افادة الالزام لاينافى الفساد فى نفسه والحجج
الالزامية شايعة فى الكتب (والقول بعدم افادته تقون (فان قلت
القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض
والخصم غير معترف لفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام
وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام (قلت
مايوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا
واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذى يجب ان يعترف
بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتز الاسماع غاية ابرام الكلام
واحكامه بمالا تجده فى مابين الانام * قال فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف ولبس كذلك كما فى
قولنا الواحد نصف الاثنين * لايخفى ان قوله كما فى قولنا الخ متعلق
بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله ولبس كذلك
(وجعله قيدا للمنفى دقة لقلب لبس فيه رقة (وتحقيق قوله
وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر * ان المراد يلزم اثبات
افادة النظر بمايتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر
صحيح يفيد العلم بنظر جزئى من فروع هذه الكلية المتوقفة

على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات
هذه الكلية بالنظر الجزئى اثبات هذا النظر الجزئى بنفسه لان
اثبات النظر الكلى هو بعينه اثبات كل جزئى جزئى تحته ومن جملة
ماتحته هذا النظر الجزئى فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو
توقف الشىء على نفسه تمحل من غير موجب * قال قلنا الضرورى
قد يقع فيه خلاف * لاخفاء فى صحة وقوع الخلاف فى الضرورى
المقابل للاستدلالى انما يمنع وقوع الخلاف فى الضرورى المقابل
للاكتسابى فالاوجه فى الجواب الترديد فى الضرورى ومنع لزوم
عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار فى الضرورى والنظرى
على تقدير آخر هذا (ويكفى فى سند المنع تفاوت العقول سواء كان
فطريا اوعارضيا (واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لايكفى
الااثبات التفاوت العارضى دون التفاوت الفطرى (فان قلت
الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر (قلت لم يرد بالاستدلال
مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى * قال
والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر * يمكن
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص
لايعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لايستلزم نظرية قولنا هذا النظر
الصحيح مفيد للعلم ولايتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر (ويمكن
درج الجوابين فى تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله * لايعتبر
عنه بالنظر * انه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية

بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا (والالم يكن لقوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر * معنى فلابد من حمل قوله لايعبر عنه بالنظر * على عدم التعبير على الوجه الكلى لانه مثال لاحد اعتبارين ادرجا فيه (على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا (وهناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث العالم من حيث انه نظر (وهناك جواب آخر وهو اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب فى شرح المواقف (فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به (قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم هذا (ولايخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لايساعده البيان اصلا (ولاحاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور (واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور فى صورة الدليل تنبيه ولا يجدى فيه النقض (اونقول محصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم به * قال فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم * اشارة الى ان

فلوكان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزوم العلم به بما يمتنع العلم به نسخه

الدعوى

الدعوى كلية كما حققها الامدى لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى * قال وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب * لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو على ابن سينا فى دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابى الخير على الشكل الاول اوالى ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه اوالى ما زيفه به فى شرح المقاصد * قال وما يثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل * جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصنى اى ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس * بالبديهة اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضرورى * ولم يدخل فيه الحسى وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لئلا يتم تعريف الاكتسابى فقد قصر نظره (ولايتجه هذه الامور على تعريف الضرورى ولايحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب (نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس بضرورى بمعنى الاولى (ولايبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غير اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاول كما يوهمه بعض العبارات (بقى ان الضرورى والاكتسابى لايختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص (ويمكن ان يجعل بيان المتن لما يثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب (ويكون قوله * وما يثبت بالاستدلال * بمعنى ما يثبت بالاستدلال مثلا

بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه (ولابد على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظرى (وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار * قال كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه * الكل مجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادى لا يضاف الا الى النكرة (ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول (والشئ عبارة عن نفس الكل (وحمله على نفس الجزء يأبى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه او من الشئ (والحكم لا يتم الا فى كل وجزء لهما مقدار (ولو جعل المحكوم به ازيد لعم الكل ولا يكفى تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه (وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوى مقدار الصورة (بل لابد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار * قال فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ * فيه انه يتوقف على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شئ (الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه (وكذا الكلام فى الجزء مع ان المذكور فى القضية جزؤه (وبعد فيه انه لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور وللافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور للافراد والاتصاف لا يقال لابد من ضمير فى المحمول

ومن

ومن ملاحظته (لانه امر اعتبره النحويون (وبمعزل عن اعتبار العقلاء (واما حديث انه لابد من تصور النسبة ايضا فمشهور (وتكلف الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض به ظهور (قال * ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء * يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب (ولعله اراد القائل ان الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل فى قوله * التصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا (واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه) انه يكفى عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما (لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان الحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا (والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله فى وقت ما فوضع كله فى وقت ما موضع كله فى زمان عظم الجزء * قال كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا * لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية (فالصواب فعلم وجود النار (وكذا قوله * كما اذا راى دخانا فعلم انه له نارا * على ما فى بعض النسخ (والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعد رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور

وان لم يكن نسخه

مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار
(وهذه لا توجد مع رؤية النار * قال وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل * يراد به جعل العقل متوجها الى ما
قصد العلم به فارغا عن الغير (فقوله * والنظر فى المقدمات * ليس
عطف تفسير كما توهم (بل هو ضم سبب آخر فى الاختيار الى
صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة (وصرف العقل تصريح
بما علم ضمنا (والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله * فيما بعد
وهو مباشرة الاسباب * والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك
بين الكل (وربما توهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار
مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب
فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا
واسطة اختيار (وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (ومن ههنا جعل جميع الحسيات
ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن
ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب فى الحسيات لا نعرف
متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا
دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهى بالانكار
احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين
على ان الحكم بان فى الحس امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت
دون النظرى تحكم (بقى انه قال صاحب المواقف ان النظرى
يلازم الكسبى بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختيارى سوى النظر (واما بحسب الواقع
فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين

فان ذلك كاف . نسخه

والتصفية فلما يفى لها طاقة البشر (والحس لا يكفى فى الحسيات
على ما عرفت (فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره
الشارح وينهدم بالكلية * قال وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى *
يعنى لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل
للنظرى لا بخصوص الاستدلالى * قال فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا * يمكن ان يكون مبنى الجعل
اكتسابيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى
جعله ضروريا الاعتراف بها (وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار
فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع * قال فظهر
ان لا تناقض فى كلام صاحب البداية * قيل وجه التناقض انه
جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى
فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا
وبعضه ليس ضروريا (واستبعد توهم التناقض بان قسم
الاكتسابى ما بمباشرة النظر او المنقسم الى الضرورى الحاصل
بنظر العقل والثانى اعم من الاول (ويبعده ايضا انه لما فسر
الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال (فنقول
وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى
احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الآخر ضروريته
ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضرورى معنيين هذا
والتقسيم الحاصر فى الضرورى والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين
لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة (الا ان يراد بالاستدلال
الاستدلالى ونحوه تأمل (والمراد باول النظر ما فسره قوله
من غير تفكر * فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات

القائل والمستبعد المولى الخيالى م

ولايقدح فى التقسيم * قال والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب
بطريق الفيض * وقديزاد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن
ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شئ
(فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق
الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان (وقيد الالهام
بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند
اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق * قال حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب فى الثلثة * فيه ان المحصول سبب العلم
لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا (فان اريد نفى السببية
مطلقا لايصح اذ لا اشتباه فيها (وان اريد نفى السببية لعامة الخلق
فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببية (والاولى انه يراد
نفى سببية مطلقا اذ الكلام فى الاسباب الظاهرة العادية والعلم
الالهامى من السبب الحقيقى بلا توسط سبب ظاهرى سوى العقل
(قال * الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد * واكد
هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله الباء الذى يزاد فى مفعول العلم (وفيه
انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل (وقد يخص بالثانى (قد يخص نسخة)
من ادراكين تخلل بينهما جهل * قال الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له * يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام
يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل على العلم الحاصل به
وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته
للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون
سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك (وكان من وقع
فى جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام

(وعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت
بالرؤيا (وقوله * ويصلح للالزام على الغير * الاولى او يصلح لان
احد التقييدين كاف (وكلمة قد فى قوله * قد يحصل به العلم *
للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق
(وفى كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداق العلم
للغير ان يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد (نعم من شرط
عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير (والتعرض بخبر الواحد
العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن (والمراد
بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال (وقوله * فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها *
يعنى كانه اراد بالعلم صفة يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا
فى مقام تعريف العلم (وانما قال * كان * لاحتمال ان يكون العلم عاما
وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها (فمن قال كلمة كان غير
مرضية كانه غفل (وقوله * والا فلا وجه * يريد به فلا وجه بحسب
الظاهر فلا ينافى قوله كان * قال فالعالم * تفريع على ثبوت
حقايق الاشياء وتحقق العلم بها (وكون العقل بالنظر فى الدليل
سببا للعلم اذ لو انتفى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه (وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به
الصانع ابحاث (الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف
لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله
تعالى (الثانى ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص

ولايقال لزيد عالم (ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس (ويمكن اختيار الشق الاول (وحمل قوله * من الموجودات * على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص (لكنه يكفى فى التعريف حينئذ جنس من الموجودات (وفى ذكر ما سوى الله تعالى اطالة (الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لافادة فيه (واجيب عنه بانه زيد على التعريف اشارة الى وجه التسمية (والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع (وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات (ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء (ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث (وستطلع على ان فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات المحدث (وكفى ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه (الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود (والمصنف اراد هذا الفرد لقرينة قوله * بجميع اجزائه محدث * وانما خص الارادة به ليستغنى فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا او لا (ولا يرد به على الحكيم قدم بعض العالم (قال * يقال عالم الاجسام

القائل والمجيب المولى الخيالى م

ويرد نسخه

وعالم

وعالم الاعراض * تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب (ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله * عالم الاعراض * ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك خص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم (على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (وقوله * فيخرج صفات الله تعالى * يعنى به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة (وخروجها موقوف على ذكر قوله * من الموجودات * اذ لا وجود للصفات عندهم (ومما ينبغى ان ينبه عليه ان خروج الصفات المشخصة من اعتبار الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قال * من السموات وما فيها والارض وما عليها * لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض (وما فيها وما عليها تفنن (ولم يقصد استيفاء الاجزاء فى التفصيل (بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقى (فلا يرد انه بقى اعراض السموات والارض (ولا يجاب بدخول اعراض السموات فى قوله وما فيها لان فى اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يخص المكان (والجمع بين المعنيين لا يصح (قال * اى مخرج من العدم الى الوجود * للحدوث تفسيران (احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود



موضع العرض نسخه

(وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود (فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول (فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود (والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قال * وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة * يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية (والصورة الجسمية هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (ولا امتناع ايضا فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية

والى انه نسخه

افراده نسخه

انواعها نسخه

العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافى هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع فى عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد (وفى ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافى انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس (ومما يتعجب ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع (ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا (قال * لانه * اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته (والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يعم بذاته والا لم يكن العرض الشخصى عرضا (وهذا الترديد دليل الحصر (وقوله * وكل منهما حادث * كبرى لقول المصنف * اذ هو اعيان واعراض * فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث (ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم (فينبغى ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث (وقوله * ان قام بذاته فهو عين * يصدق على المركب من عين وعرض قائم به (ولو التزم كونه عينا لا خل فى حصر العين المركب فى الجسم (وله تتمة سيأتى (ويريد بقوله * ولم يتعرض له المصنف * انه

لم يتعرض للبيـان (لا انه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية
فيكون مما تعرض له (وكون المختصر مقصورا مع المسـائل
يكذبه (قوله * اذ هو اعيان واعراض * الا ان يجعل القصر
ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم (والقصر الادعائى يكفى فى بيـان
عدم لياقة التعرض له (وقوله * دون الدلائل * يفيـد نفى
القصـر على الدلائل والمقصود نفى التعرض لهـا (قال *
فالاعيـان ما اى ممكن * نبه بافراد الممكن على ان التعريف
انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيـان جرد عن الافراد ونقـل
بارادة التعريف من الجمعيـة الى الافراد وجعـل ما عبارة عن
الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح
قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العـالم
لشموله صفـات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعـل ما
عبارة عن جزء من العالم بقرينـة جعله من اجزاء العالم (ولك
ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينـة سبق ان العالم بجميع اجزائه
محدث (واياك وان تقول لاحاجة لى تقييد ما لاخراج الواجب
عن التعريف لان القيـام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعـد اسناده
الى الممكن او الحادث او جزء العـالم (ولهذا قال الشارح ومعنى
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته (وفيه مافيه (قبل تعريف
العـين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيز هذا المركب بعينـه
تحيزات اجزائه و بعضها تابع لتحيز شىء آخر و بعضـه ليس
بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع (على ان معنى التعريف

الى الافرادية
نسخه

قائله الخيالي
م

ان العـين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمـين
(قال * ومعنى قيامه بذاته عنـد المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ *
المشهور التحيز بالذات غيره الشـارح الى التحيز بنفسه (ومعنى
التحيز بالذات ان يكون مشـارا اليه بالاشارة الحسيـة بالذات
بانه هنـا او هناك لا عدم كون التحيز معـلولا لتحيز شىء آخر حتى
يرد تحيز العـين الكل بان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الاجزاء
كما ان الكل معـلول الاجزاء (ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة
فى تعريف القيام ليخرج الصفات القديمـة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليهـا (ولم يحترزوا عن خروج صفـات
المجردات الحـادثة عن تعريف العرض لعـدم قولهم بوجود
مجرد حادث (واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل
تعريف العين عندهم بعين المجرد (وكذا تعريف العرض يشكل
بخروج اعراضه (ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة
فى تعريف العرض لانهم لا يعترفون بهـا (قال * اى محله الذى
يقومه * الملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير
الموضوع بالمتبوع فى التحيز (واما قيد الذى يقومه فى تعريفهم
الموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى
الحكيم (وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى
لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان (قال * ومعنى وجود
العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسـه هو وجوده فى
الموضوع * قد وقعت فى ما بينهم ان معنى وجود العرض فى كذا
ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع (وفسرت بان معناها
عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى عينيـة الوجودين

حتى يرد عليه
نسخه

المفسر السيد الشريف
م

اراد السيد الشريف
م

العينية فى الاشارة الحسية (والشارح جعل الاتحاد حقيقيا
(ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء
تشهد بالمغايرة (وبان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان
ثبوته لغيره هذا (ويتجه ايضا انه لوكان وجود العرض مجرد
القيام بالغير لكان كل امر اعتبارى قام بالغير عرضا (واما قوله
* ولهذا يمتنع الانتقال عنه * ففيه ان امتناع الانتقال لانه
قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيل
الحاصل واما ان لايقومه فلايحتاج فى وجوده الى محل يقومه
ولان تشخصه بالمحل (قال * بخلاف وجود الجسم فى الحيز *
قال بعض المحققين فى شرح الاشارات اعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من
مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم مايسميه الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء (واما عند جهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
الباطن من الحاوى الماس للسطح الظاهر للمحوى (قال * وعند
الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته * لم يقل معنى قيامه بذاته كما
قال فى تعين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم
قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين
فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته
(قال * ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ * المراد
بصيروزة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او التركيب
(ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذوصورة

(الا ان يراد ما بمجرور بالباء فى قوله * اختصاصه به * المحل
المقوم لا الشئ وهو بعيد (قال * وهو اى ماله قيام بذاته من
العالم * اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا
الى انه مذكر فى المعنى (واشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما
فى تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جعله عبارة عن جزء
من العالم (والمراد بالجزء فى قوله * اما مركب من جزئين *
الجزء الذى لايتجزى (ويناقش فى قوله * وهو الجسم *
بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما
ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر (فكان المناسب
وهو كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر (واعتذر بان اعتراف
كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات
اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف (اعلم ان
الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولا فى جهة
واحدة (وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلث
(فقال الجبائى لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء (وقال العلاف
من ستة (وقال صاحب المواقف والحق انه يكفى اربعة اجزاء
(واما القائل بانه يكفى ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه (قال * ولبس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح * هذا لايخالف قول
المواقف النزاع لفظى راجع الى اللغة (لا لانه فرق بين اللغة
والاصطلاح (لان مراده بالاصطلاح اعم (بل لان مراد المواقف
ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولادخل له
فى تحقيق المعانى التى هى من وظائف العلم (ومراده ان النزاع
ابس لفظيا فلايكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات

مختلفة لاتنافى بينها بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم فى اللغة واحد فى ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لايوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة فى انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء (او يشترط التقاطع كذلك (وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا (قال * بانه يقال لاحد الجسمين * يعنى المتساويين * اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لماصار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية * الملازمة مم لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية (على ان فى اطلاق الاجسم فى اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا فى نظر اللغة (قال * والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة * فيه انه لافائدة فى قوله الذى هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الا اسما (وفى نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية مرعية فى الالفاظ المنقولة (فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قال * يعنى العين الذى لايقبل الاقسام لافعلا ولا وهما ولافرضا * لايخفى نه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لايتجزى كان المناسب

تفسير الجزء الذى لايتجزى (وتوضيحه لاتفسير آخر للجوهر (الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة (فالاولى تفسير الجوهر بهذا التقسيم (او يقال حمل قول المتن * وهو الجزء الذى لايتجزى * على بيان اسم آخر للجوهر (والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد فى الشايع وهى المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله * لافعلا * المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم (والقسمة بالكسر وهى ما يقابلها (وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا (والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبنى عليه (ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه (او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما لابالقياس لى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق (او غير قارين اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين او محاذاتين (وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه (ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلايمنع تقدير شئ واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلى والجزئى (قال * لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع * او تنبيها على وروده (يقال لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله * وهو الجسم * مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين

اومن مادى ومجرد (ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء (بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلى (ويرد ان قوله * كالجوهر * ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه (الا ان يقال ابرزه فى صورة المثال الذى لامناقشة فيه للمحصلين (بقى انه لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم فى الاعيان والاعراض اذالعين مايتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير (ولم يحترز عنه فالموجب للاحتراز هنا (قال * بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة * فيه انه لاينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذالعين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قال * وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد * بل لايمكن وجوده اذ فى امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة (وفى قوله * واقوى ادلة اثبات الجزء * تعريض بالامام الرازى حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه (وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم (وكانه ترك الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط (فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل (وقد ترك الشارح

المصلح هو الخيالى
م

بعضا

بعضا من هذا الدليل وهو انه لوماسته باكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم البتة فلاحاجة الى حديث السطح (ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال (واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس (ودفعت (والمقام لايحتمله (قال * واشهرها عند المشايخ وجهان * فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه (قال * لم يكن الخردلة اصغر من الجبل * وللزم تسلسلات غير متناهية فى كل جسم (ولك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق (قال * وذلك انما يتصور فى المتناهى * وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق (وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته (نعم لونوقش فى جريان التطبيق فى امثالها لكان له وجه (قال * والكل ضعيف * فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانية باطن (ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ (قال * واما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة * فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط (قلت كما لانقطة فيها لاجزء لايتجزى فيها (فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

لوماسه
نسخه

تبطل عدم نسخه
قائله الخيالى
م

لمنع بانه لايلزم منـه الا وجود النقطة القائمـة بالكرة لاوجود الجزء فلاتوجيه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكيم (ولاحاجة فى دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المخروطى عنـدهم على انه لاينفع فى دفع انه لانقطـة فى الكرة عندهم وقوله وهو لايسـتلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطـة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحـل هو الجوهر (قال * وليس فيها اجتماع اجزاء * منع لكون اجتمـاع اجزاء الجسم لالذاته بانهـا متصل واحد فى ذاته غـير قابل للافتراق وانمـا الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لاافتراق بل انعـدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله * لان الجزء الذى تنازعنا فيـه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعـالى عليه دفعا للعجز * قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لايوجب الدخول تحت القدرة (وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثـانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجـد الافتراقات الممكنة ولوغير متناهيـة فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزى اذ لوامكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولايجـاب هـذا التقرير بما ذكره الشارح هـذا (كيف وامكان التجزى فرضا ووهمـا لاينافى وجود الافتراقات الممكنـة فى نفس الامر (ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غيرمتناهية عنـدهم بمعنى ان العقل لايقف فى القسمة الى حد لايكون بعده قسمـة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعـل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها (ودفع الثانى بان

رد على الخيالى م

رد على الخيالى م

الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمـة اذلايمكن تأليف المنقسم من غيرالمنقسم فلوفرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الاقسام الا امورا قابلة للقسمـة (واما اورد على الوجه الثانى من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنـين لامحالة (قال * واما ادلة النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف * فيـه اشارة الى ان ادلة النفى اقوى فتفطن (وكفاك شاهدا على قوة النفى انه لايقدر العقل على تعقـل ذى حجم تركب من امور لاحجم لشئ منها (ويتجه على قوله * ولهـذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفى عن ضعف لايوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح (ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهـذا ميل عن الطريق المستقيم (قال * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * فيـه لطافة من وجهين (احدهما مالايخفى على من له ادنى فطـانة (وثانيهما ان شجرة الخـلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيـه ضعف لطيف (وفى قوله * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد * دون قوله * فيه نجـاة * التنبيـه على ان الثمرة للمتكلمين لاللحكماء (ولايخفى ان ظلمات الفـلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الابدية (فلو اثبت حادثا ينعـدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة (فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش فى ابتنـاء دوام حركة السموات والارض على اصل هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها (قال * مالايقوم بذاته بل بغير

تألف نسخه

خرج الهيولى نسخه

عن هذا نسخه

يعدم ويعاد نسخه

المناقش هو الخيالى م

(فيـه خلل لان بل لا يجـاب ما نفى عن المتبوع للتـابع والمثبت للتابع تبعيـة العرض له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس له تبعيـة العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعيـة فى التحيز للذات فتأمل (وقوله * اومختصا به اختصـاص الناعت والمنعوت * اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم (ولايخفى ان تعريف العرض بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييـد الغير بما يقومه لحمل التعريف عليه فى هذا المقام من فضول الكلام (ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لايمكن تعقله بدون المحـل اراد به استحـالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف التواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحـالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصـاصه بالاعراض النسبية (قال * قيـل هو من تمام التعريف احترازا عن صفـات الله * نبه بقوله قبل على ضعف هذا القول (اما لما قيـل ان ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات فى التعريف حتى يخرج بقوله * و يحدث الخ * واما لما يمكن ان يقـال انها لم يدخل الصفـات فى التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعيـة فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لاوجود للصفـات عندهم اوانه لايصح التعريف حينئـذ على المذهبين لانه لايصـدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحـكيم) وانه يكفى لاخراج صفات الله تعالى * و يحدث * ولاحاجة الى قوله * فى الاجسام والجواهر * اوانه حينئـذ يكون الاستدلال على حدوث العرض

قائله الخيالى م

ضايعا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شـاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولايصح هـذا الحـكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر (قلت يمكن تصحيحه بجعـل قوله فى الاجسام والجواهر قيـد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة) ولايبعد ان يقـال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا (او بيـان ان العرض لايقوم بالعرض (اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لافى محـل (قال * كالالوان * قدمها اهتمـاما بشانه لانكار القدماء وجودها (وجمعهـا مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروايح لتـناسبهما لفظا وخطا (قال صـاحب المواقف الحق التوقف فى كون بواقى الالوان بالتركيب لاغير لاحتمـال ان يكون من البواقى الوان بسـائط من غير تركيب وان يحصـل بالتركيب ايضا (قال * والاكوان هى الاجتمـاع والافتراق والحركة والسكون * وجه الحصر ان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثانى وهو ما لايعتبر بالقيـاس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبـة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينـه و بين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع (وانما قلنـا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن التحيز عنـد المتكلمين كذا فى شـرح المواقف (واورد عليه الحصول فى الحيز فى آن الحـدوث فانه

خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لحصوله
فى الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم اللبس وقيام العرض بالعرض
(وفيه ان حصول العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو
لبس بصفة موجودة حتى يلزم اللبس وقيام العرض بالعرض
(ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشئ يلزم ان يخرج من تعريف
الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث بجواز تكاثف الهواء
بعد تخلله (ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير
احدهما عن حاله اويقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل
صار حيزه بعض حيزه (قال * وانواعها تسعة * اى اصول
انواعها بقرينة قوله * ويتركب منها انواع لاتحصى * والعفوص
يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقابض يقبض ظاهره
فقط وهو فى عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة
(والتفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لاتؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل
لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال * وانواعها
كثيرة * وقال الشارح فى شرحه للتلخيص لاحصر لانواع
الروايح ولااسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة
اومنتنة اومن جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك اوالى ما
يقارنها كرايحة الحلاوة (قال * والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة
لايعرض الا الاجسام * اى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة
كما يتبادر من السياق (اومطلقا على ماهو حق عموم اللفظ
فلايعرض العلم ايضا لماعداها (قيل هذا ينافى مافى شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لايحتاج الى اكثر

قائله الخيالي م

من جوهر واحد عند المتكلمين هذا (ويمكن الجمع بان كلام الشارح
فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان * قال فنقول الكل
حادث * اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والا لماثبت حدوث العالم بجميع اجزائه (اوكل جوهر
وجسم وعرض حادث (والاول اظهر من السابق واللاحق * قال
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم * يمكن معرفة مايحصل
بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الاانه اراد
جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين (ولايخفى ان مايعرف
حدوثه بالمشاهدة لايحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة
بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من افراده (فبهذا
الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل (ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات يقوم به
قال * والمستند الى الموجب القديم قديم * ليس المقصود اثبات
القدم لان القدم مفروض (بل المقصود ان القديم لاينعدم (فينبغى
ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم (فلهذا قيل مراده
بالقديم المستمر وهو تكلف (ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة
ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب لحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم
الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد
الى القديم بالايجاب (والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء
على توقف وجوده على استعدادات غيرمتناهية (ويبطل المتكلم
عدم تناهى سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق (والحكيم يمنع
جريان برهان التطبيق فى سلسلة لايجتمع اجزاؤها (وقد يقال

قائله الخيالي م

يجوزان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط
عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لالزوال علته (ويجاب بان العدم الازلى اما ان يستند
بما لازوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور
غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود (وفيه لو كانت
عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود اما لو كانت
اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود * قال واما الاعيان
لايخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة (ولو قال
فى بيان المقدمة الاولى فلانها لايخلوا عن الحركة وما يقابلها
لما تجه عليه آن الحدوث (ولايخفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث
كل حركة و سكون رد لما ثبت حدوث وسكون لم يشاهدهما فلذا
لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذكره سابقا لمجرد بيان
طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لايثبت به حدوث الاعيان
قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين * يعنى
ارادوا بقولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين انها الكون فى المكان
الثانى بعد الكون فى المكان الاول (وارادوا بقولهم السكون كونان
فى آنين فى مكان واحد انه الكون الثانى فى المكان الاول بعد الكون
الاول فتسامحوا فى جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزءا منهما (ووجه تأويل كلامهم بانه لوكان
على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثانى فى المكان الاول مع الكون
الاول فيه سكونا ومع لكون الاول فى المكان الثانى حركة فيكون
الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة

فيلزم امور نسخه

مطلب

عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه شارعا
فى الحركة ولايقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصدق
تعريف الحركة على الكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر
ولايقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان
الكون الاول جزء من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان
الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له كونين فى مكان واحد (فمن قال
ان قوله وهذا معنى قولهم آه لبس على ما ينبغى لان فى الحركة
والسكون اختلافا (فمنهم من قال هما مجموع الكونين (ومنهم من قال
كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد
عبارة احدهما الى ما قصده الاخر (وبالجملة لايشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لايكون المتحرك بها الا فى المكان الاول (ويرد
عليه ان شيئا من الوجهين لايوجب الانصراف بيان الحركة
من ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان
واحد والحركة كون اول فى مكان ثان (ومما يجب ان ينبه عليه
ان المراد بكونين فى مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى
فى مكان اول ما يعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون للجسم فى مكان
سكونان مع انه لايصدقه العرف واللغة (ولايذهب عليك انه سواء
كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثانى يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان
من الكون الثانى اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث
(فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا * فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا (ووجهه ان السكون هو الكون الثانى

مجموع الحركتين نسخه

(وهذا كون اول فلبس من السكون فى شئ (واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون فى حيز اخر وهذا كون اول لكن لبس بعد الكون فى حيز آخر * قال قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى * هذا الدليل ان العين لايخلو عن الحركة والسكون (وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون فى الاول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو اريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة اوانها لاتخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى اول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ايضا (فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم اوالجوهر لايخلو عن الكون فى حيز وهو اما مسبوق بالكون فى هذا الحيز او بالكون فى حيز آخر اوغير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء * قال على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان الخ * لوقيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لايخلو عن الكون الثانى فى حيز فيصح قوله * فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك لكن بعد يتجه ان لايثبت به انه لايخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف فى انه لا يخلو عن الحادث (ولنا ان نقول لوتم ان العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لايكون له كون اول ولا يكون لكونه اول (والا لخلا فى اول كونه عن الحركة والسكون (لايقال

تخصيص

تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان (لانا نقول مالم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان (والاولى على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها الاكوان (والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى اول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع (ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول * قال واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى باقية * الاولى وقد ثبت حدوثها وماذكره عن عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعرى * قال يقتضى المسبوقية * اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضى يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال (وفيه بحث لان الامكان الذاتى لاينافى القدم (وقوله * وقد عرفت ان مايجوز عدمه يمتنع قدمه * فيه ان ماعرفت ان العدم ينافى القدم لامنافاة امكانه اياه قال * وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته * الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى (وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالى (وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع (وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلايثبت ان المحدث للعالم هو الله بجواز ان يكون القديم الآخر (الا ان يقال هنا لايثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم يستند اليه الحوادث (واما انه الواجب لذاته واحد الى غير ذلك ، فله بحث آخر فلا تطلب من ههنا (فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا * قال

من عدم بقائها نسخه

لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض * اى حدوث
الاعيان التى ثبت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض
اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلا منا فيما يثبت وجوده
(والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون
يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض
فلا دور (ولا حاجة الى حمل قوله * حدوث الاعراض * على
حدوث باقى الاعراض * قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة الخ * المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص (وقوله
* بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة
الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه فى جانب
الماضى (وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين (احدهما منع لزوم
ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحوادث غير متناهية يثبت للعين
الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح (وثانيهما
منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع * قال والجواب انه
لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات * فيه ان كل جزئى حادث بناء على
ان لوجوده بداية (واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية
للجزئيات لعدم تناهيها (وما يقال ان هذا الجواب مبنى على
ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله
سياق الكلام (نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به (واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به (وما يقال
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار
جمع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق

رد على الخيالى
م

رد على الخيالى
م

رد على الخيالى
م

بالمتقابلات

بالمتقابلات (ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا
بحدوث جزئى لوجوده بداية (ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان
فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم (واجيب بان معنى عدم تناهى
نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد (وليس بشئ لان كل نعيم لا يتصف
بعدم التناهى بهذا المعنى ايضا (والنقض مواد غير متناهية
اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئى
من جزئياتها به (ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما هى
فى القديم بالشخص (واما فى القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهى افراده
فى الابد * قال الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى
الاجسام * وبرهان التطبيق يبطله (والاشتباه لا يختص
بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام
ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على هذا التفسير
للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز (ولو سلم يلزم عدم
تناهى الجواهر (وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر
والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر (والقول بان ذكر الجسم
فى التعريف لان الكلام فى حيزه (ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام
(وايضا قوله * وينفذ فيه ابعاده * يوجب خروج حيز جسم
مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له (ولا يخفى ان
ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث
رابعا * قال ولما ثبت ان العالم محدث * تنبيه على وجه جعل المحدث
للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محلوقا عليه هو الله الموصوف
بما ذكر (ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والمجهول عينه فاللائق ان يحمل على المحدث ما يعينه ٣

الناقض هو الخيالى
م

٣ وفى قوله ضرورة امتناع ترجح
احد طرفى الممكن اه نظر لان
الامتناع ليس ضروريا بل
يتوقف على اقامة البرهان
على ان احد طرفى الممكن يمتنع
ان يكون اولى نسخه

(قال * والمحدث للعالم هو الله * لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا فى العالم مطلقا (وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود * بالذى يكون وجوده من ذاته * تنبيها على زيادة وجوده كما هو المذهب (وقوله * ولا يحتاج * اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده (ولا يحتاج الى تقييد شئ بغير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن (ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة فى الوجود وصفاته الموجودة فتنبه (واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات (وفى وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى (قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان (قال * اذ لو كان جائز الوجود *

الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته (فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ٧ (ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لو كان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه (ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل فى العالم (فقوله (على ان) علاوة والشايع فيها على بمعنى مع (وفيه بحث لانه ان اراد بقوله * فلم يصلح محدثا للعالم * انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالى ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه (وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة مم (قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل من العالم ٤ (ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا فى العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته (لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ما هو مسلم عن المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى (وفى (قوله * اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماله (ولان العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود

٧ ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضى امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا
نسخه

وليس من العالم نسخه

قائله الخيالى

٤ نعم يمكن الملازمة بمجموع الذات والصفة فانه جائز الوجود مع انه ليس من العالم بل بمجموع الذات وممكن اى جملة كان فان المجموع جائز الوجود وليس من العالم لانه ليس ما سوى الله لان المجموع لا ينفك عن الله
منه

ولايكون داخلافى العالم لعدم كونه علما على وجود مبداء (ومايقال
ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة
جميع مايصلح علما على وجود المبداء مع انهالم تدخل فى العالم
هذيان اذلا معنى لكون الصفة علما للذات اذلايمكن ان يصدق
بثبوت الصفة الابعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قال * وقريب
من هذا * المشار اليه هوماقبل العلاوة اذلا قرب بين العلاوة
ومايقال بل مناسبة بينهما (فالاقرب وقريب من ذلك (والفرق
ان هذا استدلال بالحادث على المحدث ومايقال استدلال
من الممكن على الواجب (ولايخفى ان مايقال اسبق لانه من الحكيم
السابق على المتكلم (فالظاهر وهذا قريب ممايقال وان ورود
ماذكرنا من البحث على هذادون مايقال يمنع كونه قريبا منه (واعلم
ان كون محدث اوممكن من جملة الشىء لايصلح ان يكون علة له مبنى
على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به
ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قال * وقديتوهم انهذا دليل
على وجود الصانع من غيرافتقار الى ابطال التس *فيه ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقارالى ابطال الدور ايضا كما
لايخفى (فلاوجه لتخصيص النفى بالافتقارالى ابطال التس (ويعتذر
عن مثله بوجهين (احدهما ان الدور يستلزم التس اذطرف الدور
يتعدد باعتبار لاالى نهاية اذالموقوف عليه غيرالموقوف فى نفسه
فنفس الشىء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه
فيترتب نفوس غيرمتناهية والمراد بالتس المذكور اعم مماهو لازم
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه
فى حواشى شرح المطالع فارجع اليه (على ان هذا التس فى الامور

بل لامناسبة
نسخه

وقد يتعلق به
نسخه

وقد يعتذر
نسخه

الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما ان ذكر التس يذكر الدور لانهما
يذكران معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر (وبهذا تبين ان قول الشارح
* بل هواشارة الى احدادلة بطلان التسلسل * يتضمن الاشارة
الى دليل بطلان الدور ايضا (فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن
فعلته امانفسه اوجزئه وهما باطلان اوخارج وهو علة البعض
فينقطع التوقف عنده فلادور لم يزد الاعلى تفصيل مااجمله
الشارح (قال *وليس كذلك بل هو اشارة الى احدادلة بطلان
التس *اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخروهى ان يقال
ذلك الخارج لابدوان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة ولايلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا
فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا (اقول فرق بين ثبوت الواجب
والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل
ممكن بواسطة كان الصنع اوبدونها ولايثبت بمجرد افتقار
الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
كذلك انمايثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هوالواجب
فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التس انمايثبت كون
مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انتهاسلسلة الصنع الى الواجب
واعلم ان هذا المقام ليس الامقام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعددا اوواحدا بالاختيار اوبالايجاب بواسطة فى البعض
او بلا واسطة فى الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفى
الواسطة مقام وبعض هذه الامور انمايثبت باعتبار انه

قائله الخيالى
م

المورد هو الخيالى
م

الاحق والاولى بالصانع لالتوقف وجـود الممكن عليه (قال *
وهى لايجوزان يكون نفسها ولابعضها لاستحالة كون الشئ
علة لنفسه * هذا يبطل كون العـلة نفسها وهو ظاهر وكونها
بعضها ايضالانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها
لان علة الجميع ليس الاعلة الاجزاء ومنها نفسه (وكذا قوله * لعلله *
لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلـله واذا كان
النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى اجزائها (ومما يلزم
على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول
وبطلان التس لانه اذا كان المجموع اوالبعض علة لكل بعض
ينقطع السلسلة لامحالة (قال * فيكون واجبا وينقطع السلسلة
وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء
فينقطع السلسلة (والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب
ان يكون علة لشئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لايكون معلولا
بجزء آخر من السلسـلة لامتناع اجتماع العلتـين اذ الكلام
فى المستقل بالفاعلية هذا (ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان
الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل (ويمكن ابطال التس بانه
لوكان التس لاحتاج السلسلة الى عـلة والتالى باطل لانه لايجوز
ان يكون العلة نفسها ولاجزئها ولاخارجها لان علة السلسلة
علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتـين
(فان قلت هذا الدليل منقوض لمجموع الممكنات والواجب فان الجميع
محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزئه (قلت الجميع من

الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب
(والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض (ولقائل ان يمنع وجوب
كون علة الكل علة لكل جزء بجواز ان يكون علة الكل مجموع امور
يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع
الامور يحصل الكل (قال * ومن مشهور الادلة * الظاهر
من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا
الدليل هو العمدة فى ابطال التس لعـدم اختصاصه بما ليس
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله * وهوان تعرض
من المعلول الاخير * قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير متناه
يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتب طبيعيا كالعلل
والمعلولات او وضعيـا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات
الفلكية اولم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة (وانما قيـد
بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ لولم يتناه
لزم عدم تناهى الابعاد (واعلم ان الغرض من المعـلول الاخير
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لايجرى فى تطبيق بعدين
غير متناهيـين وفى ابطال سلسلة لااول ولا آخر لها وطريق
ابطالها ان يفـرض سلسلة من مبدأ معين لاالى نهـاية فى
كل جانب ويطبق على اقل منها واكثر بواحد (قال * ثم نطبق
الجملتين بان يجعـل الاول من الجملة الاولى * لايمكـن تطبيق
واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الاحاد
بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين
بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا فى الامور المترتبة (قال * فلايرد
النقض بمراتب العدد * قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى

طبيعي نسخه
اووضعي نسخه

قائله الخيالي
م

الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق
بين الجملتين (وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به
كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان
تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية مم (وبهذا اندفع ما
ذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض
الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل
من علم شيأ امكنه ان يعلم كونه عالما فاذ اثبت هذا الامكان
وجب ان يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها
عن طبيعة القوة والامكان (وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم
بالشئ وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة التى مالانهاية له
فقد حصلت هناك مراتب غيرمتناهية وهى مرتبة بالطبع وهى
باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التس
فى الاسباب والمسببات محال (ودفع ماذكره الامام تارة بان العلوم
لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس
علمه كما ذهب اليه امام والقاضى (قال * فان الاولى اكثر
من الثانية مع لا تناهيهما * فيه ان الزيادة على مافرض
غيرمتناه بغير متناه لايوجب تناهى شئ منهما (على ان زيادة
المعلومات يجوز ان يكون بغيرمتناه (الا ان يقال ليس مدار النقض
على ان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما بل على لاتناهيهما
الا ان يعل لنقل عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهى
المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك
تناهى المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه (الا ان يقال
المقصود انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غيرمتناهية عندهم

شئ كل منهما نسخه

وزيادة نسخه

والاوجه

والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة
الاولى بمتناه (وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم
تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما ٣ (وماذكره من انه * لا بمعنى
ان مالانهاية له يدخل فى الوجود * انما يظهر فى المقدور اما فى
المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات
لعدم القول بالوجود الذهنى ولو اعتبر عدم التناهى بالاعتبار
العلوم ففيه ان العلوم اضافات ! ولو سلم انه صفة حقيقية (فلا
تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافته الى المعلومات
(قال * يعنى ان صانع العالم واحد * الانسب يعنى ان محدث
العالم واحد (فان قلت الواجب يعنى ان خالق العالم واحد (وكذا
فى قول المصنف * المحدث العالم * الواجب خالق العالم لان
اسماء الله توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع (قلت
هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله
الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهى ذكر الصفات لا يثبت
لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه (والتوفيق فى اطلاق اللفظ
على خصوصه (ثم قوله الواحد * ومابعده يحتمل ان يكون صفات الله
ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار للمحدث (ولقد اشار الشارح
الى الثانى (وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما
لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قال * ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة * قيل
اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما جزئى
حقيقى لا يحتمل غير الوحدة (ووجه الدفع ان المراد الوحدة
فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم آت فى قل هو الله احد

٣ بمتناه لايوجب تناهى كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه نسخه

فى اضافته نسخه

الخالق للعالم نسخه

وما لا يثبت نسخه

قائله الخيالى م

هذا (وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى
فی وجوب الوجود بل فی المعبودية (الا ان يقال ان من يعبد غيره
تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده (والاولى
ان المراد بالوحدة فی الاية الوحدة فی استحقاق العبادة (فان قلت
هو تعالى واحد فی جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب
الوجود (قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد
ليس الا هذا القدر (اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى (ولذا
لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة فی صفات الاحداث ردا على فی صفة نسخه
من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون
العقل العاشر خالق عالم الكون والفساد (قال * والمشهور فی ذلك
بين المتكلمين برهان التمانع * سمى به لانه مبنى على فرض التمانع
اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية (ولا يخفى ان ذلك
البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد
(الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع (قال * المشار اليه
بقوله تعالى * اراد ان المشهور فی ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهور (او وجه
الاشارة ما اشار اليه بقوله * لا يقال الملازمة قطعية الخ *
ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره
(وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه (وقوله * واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية *
توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة
بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية
(وقوله * وتقريره * اى تقرير البرهان المشار اليه (ولا يرد

ان

ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قال * لامكان بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد * او بان يريد احدهما حركة زيد
ويريد الاخر عدم ارادته (وقوله * لان كلا منهما امر ممكن
فی نفسه * اما ان يراد به امكان الوجود فی نفسه وهو صحيح
على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به
امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا
(وقوله * اذ لا تضاد بين الارادتين * يريد به بين تعلقی الارادتين
فانهما يصح ان يجتمعا فی مراد (وخص التضاد بالنفی لان التعلق
مفهوم ثبوتی فلو تنافی التعلقان لكانا متضادين (فمن قال ای هذا رد للخيالی م
لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحی لان
الضدين يجوز ان يحصلا فی محلين (فلا حاجة الى نفيه (وايضا
المانع من الاجتماع لا ينحصر فی التضاد فلا كفاية فی نفيه لم يتدبر
(قال * والا فيلزم عجز احدهما * عجز احدهما لازم على كل من
شقی الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان
ارادة شئ يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنفی مراد
الاخر اعنی عدم الضد (وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتی
مما يقال (وان التفصيل ليس كالاجمال (واعلم ان العجز عن نفی
الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى فی العرف عجزا والعجز عن
الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان
الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة يقتضی ارادة نسخه
الغير اما بنفيه او نفی ارادته (وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان
حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل رد على الخيالی م
تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده يتحقق ارادة غيره عدمه

ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق
مقدورا (لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة
بسبب مقاومته الغير سمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته

معاونته نسخه

ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا (وبهذا اندفع

رد على الخيالى م

ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا
لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق
بالعدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم
العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات
للذات لا مقاومة الغير له (على ان كون المذكور نقضا غير واضح
لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد
شق الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف
الدليل المذكور فان احد شق الترديد فيه العجز فقط (ثم انه
يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان
وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد

فاعلين مستقلين نسخه

وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر (ثم اعلم ان الاله اله
لجميع ماسواه لو لم يكن واجبان والا فهو اله للممكنات واستحقاق
الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة
تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب

يأبي الممكن نسخه

نقصا فى ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه
امر قطعى انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق
المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الاقوم
(قال * لما فيه من شائبة الاحتياج * لانه يوجب احتياجه
فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

ينافى

ينافى الالوهية (وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها فى الوجود
والصفات الذاتية واما مطلقا فلا (قال * فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال * ٣اما صفة للتمانع او الامكان

٣ قوله المستلزم للمحال المعلول الاول نسخه

فيكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم
للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن (ويدفعه
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب
بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب (ودعوى
ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال
(قال * واعلم ان قوله تعالى * هذه اشارة الى ان جعل الاية
اشارة الى برهان التمانع غير مرضى (وهذا مما اخذه من الكشاف
حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لا يكون
مدبرهما الا واحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه
وحده لقوله الا الله (فان قلت لم وجب الامران (قلت لعلمنا
ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب
والتناكر والاختلاف (واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها
تجاد وطراد (هذا كلامه (وللاية احتمال آخر ارجوا ان يكون
صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك
وصلاح التوحيد بانه لو كان فى السموات والارض آلهة كما فى
الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك وانما بقى السموات
والارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال * والملازمة
عادية * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى
كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت العاديات تفيد اليقين
فى الشاهد (اما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا

تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبيـة
لاتفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية (قال * ولعلا بعضهم
على بعض * فى سورة المؤمن وما كان معـه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
(قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحـد من
الالهية بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرايت ملك كل واحـد
منهم متميزا من ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال
ملوك الدنيـا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز
الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيـده ملكوت كل شئ
(قال * والا فان اريد الفساد بالفعـل اى خروجهما عن هذا
النظام المشاهد * اى ان لم يكن الحجة اقناعيـة فلا يتم لانه
ان اريد الخ (وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد
دون العـدم الطارى لان التمانع والتغالب فى العـادة لايفضى
الى الانعـدام بالكلية بل يفضى الى الاختـلاف فهو المراد فى
الحجـة الاقناعية (لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهـذا
الشق فى وجه البطـلان فلذا لم يتعرض له (قال * وان اريد
امكان الفساد الخ * يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما
الحفظ عنـه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن
ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح
والاخر الفسـاد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين
(وقوله * فلادليل على انتفائه * منع لبطلان التالى (فان قلت
المنع طلب الدليـل لانفيه (قلت المقام مقام المنع فنفى الدليـل
مبالغـة فى ورود المنع (وقوله * بل النصوص شاهدة * للترقى

عن

عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد
على ثبوت الامكان (وكفى دليـلا على امكان الفساد امكانهمـا
(قال * لايقال الملازمة قطعية * يمكن له تقريران احدهما
انه لو فرض صانعـان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق
مصنوع (ودفعـه حينئذ بان امكان التمانع لايستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما
(وثانيهمـا انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان
عاجزين فلم يتحقق صنع (وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهمـا بل
يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحـد
(لكن هـذا المنع لايضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع
(لكن الشان فى صحة حمل القران عليه لانه ابى من ان يشتمـل
على دعوى ممنوعة لايمكن دفع منعـه وان لم يكن المنع مضرا
(قال * على انه يرد منع الملازمة * حاصل العلاوة ان هـذا
التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعيـة فى غاية
السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه
عليه ما ذكر بعينه (فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة
فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة (ولا يحتاج الى ان يجـاب عنه بان
السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل
والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت ويتجه ايضـا
انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقـد ثبت
المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعـا الى عدم
مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد (ولقد تمكنت بما مضى من
امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثانى

رد على الخيالى
م
على عدم التكون نسخه

(قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال
الملازمة قطعية لانه لوتعدد الواجب لم يمكن العالم و لا لامكن
التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين
من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم
ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع (وفيه نظر لان
انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قال
* فان قيل مقتضى كلمة لو * يريد ان نظم الاية لبس استدلالا
حتى يستقيم ماسبق من انه قطعى اواقناعى فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل (وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الاية
يحتمل الاستدلال وبناء ماسبق عليه (وبهذا عرفت انه يمكن
حمل الاية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل
محصل السؤال ان الاية لاتدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب ان الانتفاء
فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذالحادث لايصلح الها (ولايخفى
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولاتنبع الا الدليل
(وقوله * فلايفيد الا الدلالة على ان الخ * الاولى فلايفيد
الا ان (وقوله * نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير
الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا (وقد دل
ظاهر كلامه فى شرح التلخيص على انه استعمال منطقى (ورده
المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع
هو الاول (قال * هذا تصريح بما علم التزاما * لم يرد الالتزام

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

ولاتتبع
نسخه

الميرانى حتى يناقش فيه وينبغى بيان نكتة له (الا ان يقال
تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذالضمنيات لاوثوق
عليها (ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذلوكان
مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال
كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن
على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى طبق الاعادة دون
الافادة (وكانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه
على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة
البرهان على القدم ٣ (قال * اذالواجب لايكون الا قديما *
دليل على دعوى المتن ولبس متعلقا بقوله تصريح بما علم
التزاما حتى يتجه انه لايتم لان الدليل لايفيد الا اللزوم فى نفس
الامر وهو لايفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم
الله تعالى فلامعنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر
بجميع صفات الكمالية (وقوله * اذلوكان * اى الواجب * حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * يريد به والتالى
بط والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه (ويمكن ان يقال لوكان
حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده (ولوكان ما وقع
فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة بمجرد كون
الواجب قديما لكان من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن
الاعم والاخص مترادفين (ولوكان يتجه ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين
(ومايقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل
المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

فى ظن الاعادة
نسخه

ولايذهب عليك انه اذاجعل
القديم خبرابعد خبر كما عرفت
انه المرجح وجعل تعريف
المسند لقصره على المسند اليه
لم يكن تصريحا بما علم ضمنا
نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه
القديم وهو ان هذا الذات
لايكون الاقديما وثبوت وحدته
ايضا يدل على قدمه والا لكان
له صانع فلا يكون صانع
العالم واحدا فتأمل
نسخه

من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما مغايرا للاخر (نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة
ممن ظن الترادف بين المتساويين (قال * وانما الكلام فى التساوى
بحسب الصدق * اى النزاع فان بعضهم على ان القدم
القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا (وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة
الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد
الذوات القديمة (الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث
الى القول بان المحوج هو الامكان (وقوله * وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة * الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة (اوانما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قال * تصريح
بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * اقول منشاؤه
(اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث (واما الالتباس (اما
تحرير الاول فبان يقال (لما كان الواجب لذاته بمعنيين لواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه
لوجوده واستقلاله به (وضع احدهما مكان الاخر فى القول بان
الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة
لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس
(واما تحرير الثانى فبان يقال (لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضى كون

العلم

العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناءه فى وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال * واستدلوا على
ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته * فى الكلام ايجاز اى استدلوا
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته (قال
* ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية * لم يوجبوا
من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب
امر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم
فى القول بعدم بقاء الاعراض (ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم
لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل فى نفى القدم ايضا
(فان قلت الاعراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها
فلم خص (قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة
فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة (قال * واجابوا
بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * بخلاف
العرض فانه لو بقى لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه
لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان حدوثه (ويرد عليه ان
صيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضى زيادة العلم
فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال على
زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال
* وهذا كلام فى غاية الصعوبة * اى القول بتعدد الواجب لذاته
فى غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان
بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس فى تلك الصعوبة لانه

لابنا فى الاقولهم بان كل ممكن فهو حادث (وهذا ليس ممايتوقف
عليه الايمان فلاصعوبة فيه الاللزوم مخالفتهم (فالالتجاء فى دفعه
الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب (ومن لم
يعرف مقصود الكلام قال لاوجه (لقوله * والقول بامكان
الصفات آه * فى بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه
ماشاء (ولك ان تجعل قوله * وهذا كلام فى غاية الصعوبة *
بمعنى ان الكلام فى صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لايصح
القول بوجوبها ولا القول بامكانها (وقوله * فان زعموا * انسب
بهذا المعنى وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل
تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة قياسا على ماقيل فى قدم الصفات (وقوله * وسيأتى لهذا
زيادة تحقيق * يعنى به ماذكره فى تحقيق ان الصفات ليست عين
الذات ولاغيرها (قال * الحى القادر العليم السميع البصير الشافى
المريد * اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها
اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد (ولم يكتف به لان الدليل
على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان
الشرع (وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا (وقدم الحى
مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طبق
اثبات الصفات فى كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن
اثباتهما لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة
ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان
على الحيوة (ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها
فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعوا

اليه

اليه لان تعريفها لايغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق
لايفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد
مباديهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قال * لان بديهة
العقل جازمة * نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر
للاتفاق فى الفعل (ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة
بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب
الحاجات تدل على السمع والبصر (وقوله * على ان اضدادها
نقايص * انما يتم لو لم يجز خلو الشئ عن الاضداد (ومنع بان
الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (وقوله * وايضا قد ورد
الشرع آه * لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلايحوم حوله
تهمة تلبيس الوهم (ولايرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه
الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان
يقول هذا الشرع ليس فى حق لانه ليس من آلهى لانا نقول يثبت
المعجزة انه من آلهه (وجعل الكلام ممايتوقف عليه الشرع لايتجه
عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلايتوقف على الكلام لان
ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرأن
(قال * ليس بعرض * لمانبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة
لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافقد علم انه ليس بعرض
ونظائره من وجوب الوجود (ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية
طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ماذكره فى شرح المواقف
ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه (ومنها
ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان
يكون تابعا فيه الا انه يختص مذهب المتكلمين (ومنها ان العرض

بانه ثابت نسخه

من اقسام الممكن (ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته (وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث (ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض (وكانه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضه (قال * فيكون ممكنا * فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قال * ولانه يمتنع بقاءه * تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض (والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره (وقوله * وهذا مبنى * معناه ان هذا الدليل * مبنى على ان الخ * اما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده (واما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به (وقوله * والحق * بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين (هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام (والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لا فى مجرد المفهوم (والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى انكارها (فمن قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو وهم ايضا لم يزد على الشرح شيئا (قال * والحق ان البقاء استمرار الوجود الخ * قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى (وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين

هذا

عليه تعالى عرضيته
نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض
نسخه

هذا (فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لا بد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول (الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود (قال * وان القيام هو الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى * يعنى لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل (وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت (فكذا قيام العرض (وبهذا عرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه (وقوله * نعم تمسكهم * يريد تمسك الحكماء (ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين (فالاولى تمسك الحكماء (وقوله * اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات * ولان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قال * ولا جسم * فى المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود (وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا (والمجسمة هو جسم حقيقة (فقيل من لحم ودم (وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قال * واما عندنا * ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه (قوله * واما عند الفلاسفة * وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد

ومأخذها
نسخه

فلا يصح قوله واما عندنا (وحمل قوله * ولا جوهر * على معنى
ولاما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد
كل البعد (على انه لايصلح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
فى نفى مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة
متحد فتأمل (والدليل الثانى على نفى الجوهرية عندنا انما
يتم اولم يكن جوهر لايكون جزء جسم (ومع ذلك نفى كونه جزء
جسم لابدله من دليل (ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم
مايصلح ان يكون جزء الجسم ولايصلح ان يكون المبدأ مايصلح
ان يكون جزء جسم والازم تكثير الواجب جدا والترجيح بلا مرجح
(ومايقال انه لايصح ان يكون جزأ لايتجزى والالكان فى غاية
الحقارة (يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة
فى جنب اثار العظيم اما لوكان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم
كان غاية فى العظيم (قال * واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لافى موضوع الخ * يعنى ان المنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لافى موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن
الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع
(فقوله * لكنهم جعلوه آه * استدلال على المعنى الثانى بامرين
(فلا يرد انه لاحاجة الى قوله * وارادوا به الماهية الممكنة الخ *
على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته

عندهم

ولايطلق عليه نسخه
لايصح مجملا
نسخه

ولايصح
نسخه

عندهم وليس له ماهية ووجود (وقوله * واما اذا اريد بهما
القائم بذاته * فيه اشارة ٧ الى معنيين آخرين للجسم والجوهر
رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لايمتنع ثبوتهما له تعالى
والى ان المنع عن وصف البارى بالمعنيين الاخيرين من حيث
التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى
(لكن لاينبغى الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين
(بل ينبغى ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن
ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم ٤ (قال * قلنا
بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان
قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قال * والموجود
لازم للواجب * لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف
بين الالفاظ الثلثة (فالاولى والموجود لازم لهما (الا ان يقال
المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم
الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفى ان يقال ان الله يلزمه
الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق لفظ الملزوم
(وقوله * ومايلازم معناه * معناه ومايلازم معناه معناه فمعناه
فاعل اومفعول تأمل تعرف معناه (قال * وفيه نظر * من وجوه
(الاول منع الترادف ٩ (والثانى انه ان اشترط فى توهم الترادف
المساوات فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوى فهما اعم
من الله تعالى (وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لهما (والثالث
منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر

٧ الى معنى ثان والى معنى ثالث
للجسم والى معنى رابع للجوهر
وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق
من الموجود لا فى موضوع
لايمتنع ثبوتهما له تعالى والى
ان المنع عن وصف البارى
بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر
ومعنى ثالث للجسم من حيث
التوقيف آه نسخه

٤ واما قوله الى المتركب منه لانه
جزء الجسم عند المتكلمين كما
سبق او يقال المتبادر من
الجوهر الذى هو قسم الممكن
المتركب لانه اظهر افراده
فيكون اشارة الى مذهب
الحكيم لكن لايخفى ان مذهب
الحكيم غنى عنه او يكفى ما
ذكرنا من ان المتبادر فى
اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخه

٩ للقطع بتغاير المفهومات
نسخه

والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
(والخامس منع كفاية الازن فى الملزوم فى اطلاق اللازم اذا طلاق
الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفى فى اطلاق
اللفظ (ولو كان كافيا لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ماذكر
اذ لاشك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه
اليك تكن مع الذات (قال * ولا مصور اى ذى صورة الخ *
تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر
واللابن واللابس (لا اسم مفعول (لكن فيه انها لم تعرف غير
فاعل وفعال (ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على
انه ليس المراد نفى تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد
نفى الصورة من غير تصوير (بل المراد نفى الصورة فاحفظه
ولا تغفل عنه فى نظائره (ومن الجائز ان يحمل صيغ المفعول
باقية على طباعها ويستفاد منه عموم النفى بواسطة ان هذه
الامور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفى الاعطاء نفى لها
مطلقا (وقوله * لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها الخ *
دليل على المطلوب (ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم
الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن
كقائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ (وما اعتذر به
من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية (فقوله يحصل لها للدلالة
على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقى انه
لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل السطح
ايضا فينبغى ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح
(الا ان يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين

صفة نسبة
نسخه

ويستفاد منها
نسخه

لان ذلك
نسخه

كفاضل
نسخه

للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قال * ولا محدود اى ذى حد
ونهاية * يمكن حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان
التحديد لا يكون للبسائط (قال * ولا معدود * لا يخفى انه تكرير
صريح بقوله * الواحد * لان الواحدة نفى الكثرة (وقوله
* اى ذى عدد وكثرة الخ * تفسير لقوله * لا محدود ولا معدود *
على سبيل اللف والنشر المرتب (قال * ولا متبعض الخ * نفى
التبعض والتجزى والتركب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفى
التبعض والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد
والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور (وقد يحمل التبعض
على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل
(وهذا مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى ما منه التركيب
بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض
كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء (ولك ان تقول المراد
بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه وبنفى التجزى نفى اضافة
الجزء وبالتركيب نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا
(وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع امر (فلو قال
ولا متركب لكان اقيد (وكان الاولى تقديم قوله * فاله اجزاء
الى آخره * على قوله * لما فى كل ذلك الخ * على قوله لما فى كل ذلك الخ
لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها (ونفى التناهى
بعد نفى كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قال * اى المجانسة
للاشياء * يعنى المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا
ما هو من اى جنس هو (وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا
عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة

(ولايجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية (الا ان يقال
اراد بما هو السؤال بما كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس
بما هو سؤالا نسخه
(بقى ان قوله * لان معنى قولنا * بيان لعلاقة قصد المجانسة
بالمائية ,فلايرتبط به قوله * والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة * لانه لبيان نفى المجانسة (ولايصح حمل قوله
لان معنى قولنا على بيان نفى الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه
بعد قوله * اى المجانسة * فالواضح لان المجانسة (ولايرد ان
مجانسة الواجب لايقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول
مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم (وبهذا
التقرير عرفت ان قوله * التمايز عن المجانسات * لبس على ما
ينبغى (والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز
لايتعدى بعن بل التميز فلا نهمل فى التميز (والاولى ان يحمل
قولهم ولا بالمائية انه لايسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية
المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن
الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك
المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يأتى السؤال
رد على الخيالى م
عنه بما (والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكى
لايناسب ادب المقام لانه لبس جنسا يستدعى فصلا وايضا
لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن
لم يحصر السكاكى نسخه
الوصف ايضا فقال يقال فى جواب ما زيد الكريم ونحوه
(واثبات بطلان التركيب العقلى لايسعه المقام (قال * ولا
بالكيفية * فى شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف

بشئ

بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم
واللون والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فان كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى (واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا (فلا وجه لتخصيص
المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية
بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا
من توابع المزاج والتركيب (قال * ولايتمكن فى مكان * انما ذكر
قوله فى مكان مع انه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا
فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل
مكان سوى المكان العلوى (اونفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار
فان نفيه كفر (قال * لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر
متوهم او متحقق يسمونه المكان * قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله
صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد
(وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى اثناء تفسير التمكن
(وههنا بحثان (احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون المتمكن
هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم
(فلابد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده فى بعد
آخر (وهو بعيد من العبارة جدا (ولو قال نفوذ بعد شئ فى بعد
آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم (وثانيهما ان التعريف يصدق
على ما لبس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم
فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح

الباطن لمانفذ فيه مع انه لبس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه لبس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء (مع انه لبس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح (وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان (والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس بجميعه بجميع السطح الظاهر للمحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما (واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل (واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى (فلبس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معانى الامكان (فلايصح تعريف واحد له بجمع جميع المعانى (قال * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء * ولاخلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلاء (فالواضح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء (ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح (فقد جعل تعريف البعد بحيث لايصدق على شئ من افراده فتأمل (ثم التعريف لايصدق الا على البعد المحقق (ولوقال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من

رد على الخيالى
م

القول به محققا اوموهوما (اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له (وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن التمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لايجوز ان يزيد او ينقص (بل يجب ان يساوى المتمكن (ولوحمل نفى التمكن على هذا المعنى لصح ايضا (قال * التمكن اخص من المتحيز * فلو نفى التحيز لكان انفع (وقوله * لان الحيز * يفيد ان لامخالفة فى مفهوم الحيز كما فى مفهوم المكان (ليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق (والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره (وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لايجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا فى كلام الشارح (واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قال * فيلزم قدم الحيز * هذا لايتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لاقدم لما لاوجود له (وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث (وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلى متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز فى كل زمان فى حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات (قال * وايضا اما ان يساوى الحيز الخ * قبل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلايتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن الكلام فى لزوم التناهى

قائله الخيالى
م

(قلت على تقدير عدم التناهى جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولايلزم تناهيه لان غير المتناهى يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهى انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه (ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهى اوالتجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهى البعد اولا فالمبنى على التناهى تقدير الدليل لا الدليل (وفرق بين ابتناء الدليل و بين ابتناء تقريره (ولوكان الدليل مبنيا على تناهى الابعاد يلزم التناهى على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد فى الجوهر الفرد محل نظر اذالمساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولاكمية للجوهر الفرد (قال * واذالم يكن فى مكان لم يكن فى جهة * لما كان فيما بينهم نفى المكان والجهة معا (اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفى المكان يستلزمه (وفيه بحث لان نفى المكان انمايستلزمه لوكان الجهة حدالمكان اونفسه (اما لوكان حد الحيز الاعم من المكان اونفسه فنفى التمكن لايستلزم نفيه (قال * ولايجرى عليه زمان * اى لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه له (منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا اوضربة فتعين به ماقصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان اوعلى طرف الزمان وهو الآن (والاول يسمى زمانيا (والثانى دفعيا (ومثل هذا الشئ لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذافرض انتفاء الزمان فهو موجود (ففرق

بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه لايوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقة عليه (وكما ان الزمان لايجرى عليه تعالى لايجرى على صفاته القديمة (وقوله * لان الزمان عندنا * يعنى به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشئ زمانا لشئ عند احد و يكون الشئ الثانى زمانا للشئ الاول عند آخر (فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه (وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت (ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة * مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا و بالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا و بالعرض على ما بين فى محله (ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا و بالعرض (ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها (وهى ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم (وانه الفلك الاعظم (وانه حركة الفلك الاعظم (واعلم ان قوله * لايجرى عليه زمان * لايراد به الا احد المعنيين مماذكره الاشاعرة اوالحكيم اذلايجوز ان يراد فى اطلاق واحد معنيان (والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان (بل ان هذه المسئلة متفقة

بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول لبس الزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قال * قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه * الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب فى كل بمعنى (وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف (واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح (وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون (والعبارة تدل على ان احدا منهم لبس بمصيب فى باب التنزيه (والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح (لا ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له (والمراد بتكرير الانفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى والمحدود والمتناهى وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر (وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقايد لحفظهم ايضا (قال * لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه آه * قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلثة بقرينة قوله * بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوى (ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه مم (ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى (والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ (وهكذا الكلام فى كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (وفى نظيره (وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه (وان فى قوله * وان الواجب

لوتركت

اوركب الخ * تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال (وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب (ولبس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان (وقوله * وايضا * يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه (ولبس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصوير والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به (وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور و الاشكال والكيفيات (ودونه خرط القتاد (وكذا (فى عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا مم لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات (واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم تم (وكون مثل العلم و القدرة من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص (وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه (واعلم ان قوله * لا دلالة على ثبوتها لها * معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات (وقوله * للمحدثات * خبر لا لاصلة الثبوت والا لبقى لا بلا خبر (وقوله * لانها تمسكات ضعيفة * متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ (واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين

رد على الخيالي م

لكن لايدخل فی عدم الابتناء ايهامها عقايد الطالبين وتوسيعها مجال
الطاعنين كما لايخفی (قال * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
فی الجهة * علی التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن (فلا يرد انه لم يكن
فيما ذكر نفی الجهة فليس احتجاج المخالف فی التنزيه عما ذكرت
بالنص الظاهر فی الجهة (علی ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به
لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فی قوة المذكور (وفيه
بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيزا لامتمكنا (والنص الظاهر
فی الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا (والاولی
ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالی خلق آدم
علی صورته (قال * وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما
متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه * ای بحيث يحل
بينهما ثالث (وقوله * والله تعالی ليس حالا ولامحلا للعالم *
لاينفی المماسة حتی يثبت كونه متصلا (الا ان يراد بالمماسة
بالكلية (لكن انتفاءها حينئذ لايستلزم الانفصال (الا ان
يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفی فی ثبوت التباين
فی الجهة (وقوله ولامحلا للعالم يريد به ولامحلا لجزء من العالم
(والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الی العالم لاينفی كونه
متصلا بشیء من العالم (وقوله * فيكون جسما او جزء جسم *
يتجه عليه اولا ان المخالف لم يدع انه تعالی جزء جسم حتی يكون قوله
او جزء جسم فی موقعه (وايضا جزء الجسم لايجب ان يكون جسما
حتی يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
ولا ان يكون ذا مقدار حتی يكون متناهيا (والوهم المحض ما لم
يخالط اصلا العقل (والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها

فی الجملة نسخه

اوالابط الی نصف العضد من اعلاها كذا فی القاموس (قال *
ولايشبهه ای لايماثله * فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها
علی عمومها فتفيد نفی المجانسة وهو المشاركة فی الجنس ونفی
المشاركة فی الكيفية (لان نفی الماهية افاد نفی المجانسة
(ونفی الكيفية افاد نفی المشاركة فی الكيف (وباب التنزيه
وان لايتحاشی فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا
(لكن المختار الحمل علی ماسلم عنهما (وجعل نفی المماثلة بمعنی الاتحاد
فی الحقيقة ظاهر امع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الی ان ذاته تعالی
مماثلة لسائر الذوات فی الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات
والحقيقة بما صدق عليه (واستدل عليه فی المواقف بانه لو شاركه
غيره فی الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب
(ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضی ذاته فلو اشترك ذاته
بينه وبين غيره لتعدد الواجب (وكون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الاخر ای يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضی
رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين (واجيب بان المراد بسد
احدهما مسد الآخر سد احدهما مسد الاخر فی الصفات النفسية
وهی ما لايحتاج وصف الذات بها الی تعقل امر زائد علی الذات
كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية
كالحدوث والتحيز (فعلی هذا ينبغی ان لايستدل علی نفی المماثلة
بهذا المعنی بان علمه وقدرته اجل واعلی مما فی المخلوقات لان العلم
والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج فی الوصف بهما
الی تعقل امر زائد علی الذات عند اهل السنة (لكن الذی يستفاد
من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد يسد احدهما مسد الآخر

فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود * قال فى البداية العلم
منا موجود * اى بلاشبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف فى
وجوده (وقداشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله * فلو اثبتنا العلم
صفة لله تعالى * فتنبه وقوله * قديما و واجب الوجود * ذهاب
الى مانقل عن بعض المتأخرين فى صفاته تعالى (وقوله * فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه * مبالغة فى نفى المماثلة (فكانه قال
فلايماثل علم الخلق اصلافلا يعتد بمايشعر به من ان المماثلة تحصل
بوجه من الوجوه ولايتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
ينافى ماصرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع
الاوصاف (ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق
بماسيأتى (ويعلم من كلام الشيخ ابى المعين ان ماذكر من معنى المماثلة
معنى لغوى (ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلايقدح فيه عدم
مساعدة اللغة (وقوله * لان النبى صلى الله عليه وسلم * دليل ثان
على فساد قول الاشعرية اذعدم منع اهل اللغة على ماسبق ايضا
دليل عليه (والظاهر فى قوله * والظاهر انه لامخالفة * ترك الظاهر
لان الظاهر المخالفة (والموافقة هو المآل (والظاهر ان المراد
نفى المخالفة بين قول الاشعرية واللغة (ويحتمل نفيها بين البداية
والتبصرة وبين الشيخ ابى المعين والاشعرية وبين كلامى البداية
ايضا (وقوله * والا * اى ان لم يكن مراد الاشعرية هذا (اولم
يحمل كلام البداية على هذا * فاشتراك الشيئين الخ * فلايرد انه
ينبغى تقديم قوله والا على قوله * وعلى هذا ينبغى ان يحمل الى اخره *
ظنا بانه من تتمة قوله * لان مراد الاشعرى * من غير تعلق له بحمل
كلام البداية (ثم فى الملازمة نظر لانه لوحمل جميع الاوصاف

قائله الخيالى م

على

على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد * قال
ولايخرج عن علمه وقدرته شئ * هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته
عن النقصان (فمعنى قوله * لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
انه نقص فى علمه وقدرته (ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل
فى بعض الاشياء والعجز عن البعض (والمراد بالشئ الممكن والا
فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم
قاصرة لان دائرة العلم اوسع مماذكره لانه لايخرج عنه شئ من
الاقسام الثلثة (ولايخفى انه لايجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن
مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم (فاقيل يرد على عدم خروج
شئ عن العلم انه يجوز ان يكون شئ يمتنع تعلق العلم به فلا يكون
الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشئ (و يرد
على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت
مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شئ لايخرج
عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر (وكانه لم يتعرض لانه
لامخالف فيه (وقوله * فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير *
نتيجة للتنزيه واقتباس للايات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة
ولم يقل) لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيأ لانهم لايعبأ
بهم (ومخالفة الفلاسفة فى القدرة مطلقا لافى اكثر من واحد
لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك
والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب (وكانه
حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال
عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله * لايعلم بالجزئيات *

رد على الخيالى م

الاولى لايعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ (لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لابعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات (وحققه المحقق الطوسى ان مرادهم انه لايعرفها على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية منحصرة فيها (وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضى مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه (ووجه انه لايقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اماطاعة اومعصية اوسفه اوعبث وهو تعالى عن جميع ذلك (ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لاالخلق وكونه مقدوراله تعالى باعتبار الخلق تأمل * قال وله صفات * قدم المسند للتخصيص (فنبه على انه لايشارك صفاته صفات غيره الافى الاسم فهى مختصة به لايشاركه غيره فيها (وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل (ولاخفاء فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها (فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له (والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما بنى ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما (فقول الشارح * لما ثبت انه عالم الخ * انما هو

فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية (واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لامفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لماثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله * وليس الكل الفاظا مترادفة * والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم الواجب داخلا فى مفهوم كل ولايخفى فساده (ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل مايلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله * فثبت له صفة العلم * تفريع على ثبوت المأخذ لالان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة فى المخلوقات (فاندفع مايقال هنا انما يدل على زيادة المفهوم ولاكلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قال لاكما زعم المعتزلة * انه عالم لاعلم له * ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه (وذا من العجائب فان الاطلاق فى القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر (وقوله * الى غير ذلك * لايتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (ولاخفاء فى ان الاقرب فى ذلك التحرز ان لايقال العلم عين ذاته (بل يقال

وتنكير زائد
نسخه

رد على الخيالى
م

لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل
على ما يلزم العلم و يكون اثراله من انكشاف الاشياء عليه كما يقال
فى الحى والرحيم (ومما لا يشتبه انه لوكان دعوى المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة و حيوة وعالما وحيا
وقادر او صانعا للعالم ومعبود الخلق و كون الواجب غير قائم بذاته
كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا اسلب العلم لا ثبوت
علم عين الذات (وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك (قال * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته *
حيث ورد اطلاق العالم والعليم و القادر و القدير و اضافة العلم
والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة (قال * ودل صدور الافعال
المتقنة الخ * لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم و القدرة
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذ لا صارف
عنه (نعم حدوثه فى الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب
قديما (فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف
الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة
بالفعل (قال * وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون
العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادر
عالما صانعا معبود الخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم
كون الواجب غير قائم بذاته (قلت كون الشئ عين شئ قد يكون
بصيرورة احدهما الاخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة
وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية
المستحيلة وكلا منا فيها واللازم لها اما ان يكون لازم كل منهما
لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون

الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال * ازلية
لا كما زعم الكرامية * هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام
بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه الفقه فقه ابى حنيفة وحده
والدين دين محمد ابن كرام كذا فى شرح المواقف (وارجو ان يكون
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن الكرام الى آدم
عليهما السلام (ويستفاد من قوله * لاستحالة قيام الحوادث بذاته *
ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله * قائمة بذاته *
يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع (ولكن
للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (نعم
كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به
(قوله * ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الى ما يقوم به * يستدعى
ان يتصل بقوله * صفات * وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم
المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم فى الارادة حيث يزعمون انها حادثة
لا فى محل (وقوله * ولكن مرادهم * اشارة الى ان الرد ليس
فى موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد
عليهم بقوله قائمة بذاته (وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم
ينكرون كونه صفة (قال * ولما تمسكت المعتزلة * قد عرفت
ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم (وقوله * فابال الثمانية *
كما فى هذا الكتاب (وقوله * او اكثر * اشارة الى صفات اخر
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين
والجنب والقدم والاصبع واليمين (ولا يخفى ان الاولى ان يقول
فابال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب
(او يقتصر على قوله فابال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب

رد على الخيالى م

(واشار بقوله * اشار الى الجواب * الى ان العبارة غير واضحة
فى الجواب (لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات
والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول
ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة
الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة (لانه يمكن ان يقال المراد
كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو
ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب (او يقال المراد
ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فيلزم بطريق
الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت
بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا
كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما ليس بعين الشئ ولا غيره فيكون
البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون
ايضا اقتصارا (بل لان العبارة غير واضحة فى شئ من الاحتمالين
المذكورين (او لما قيل ان سوق العبارة فى بيان حكم الصفات

قائله الخيالى م

(ولذا ذكر قوله * لاهو * والا لا مدخل له فى الجواب فالجواب
مشار اليه ومذكور ضمنا (هذا (لكن فى قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا

المشار اليه نسخه

لا مدخل له فى الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية
(والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات
ابطال التوحيد وتمسكنا بان فى كون الصفات عين الذات كون
العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق
وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث
يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لاهو ولا غيره لانه
حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف (اما على ما ذكره

فلا

فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قال * والنصارى وان
لم يصرحوا * ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة

قائله الخيالى م

بانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم (وقيل
يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به (فلا يتجه
عليه انه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغى ان يكفروا ما لم يلتزموا (فعلم
ان اكفارهم بما التزموا بلا شبهة (وهو ما صرحوا به من القول

رد على الخيالى م

بالقدماء الثلثة (ولا حاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت
التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام (ولا يخفى انه كما
لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود
الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات
واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن
انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو
لفظ رومى بمعنى الاصل (قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون
به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم (وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول
الالوهية (وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات
رابعها لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية

رد على الخيالى م

(وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة
عين الذات (لا يرد عليه انه لا يلايم جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (نعم يرد عليه انه لا معنى
حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال * فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات * فيه انه لا يلزم من القول
بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على الاخرين حتى يثبت ذوات

قائله الخيالي م

متغايرة (الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الاخرين (على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالتلثة (قال * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير * فيه نظر (اما اولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولايقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير (وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير (ويمكن دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لاتوقفه على التغاير مطلقا (وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد (وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه الزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية (وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير فى هذا المقام (فلايرد قوله بعد هذا * فان قيل هذا فى اظاهر رفع النقيضين الخ * واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها (قال * للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة * يناقش فيه اولا بان الواحد ليست من مراتب الاعداد

وثانيا

(وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين اوار بعة وستة (وهذا مع كونه كلاما على السند (يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد مايقع فى العد فيكون الواحد عددا (وبانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة (وكذا الواحد والثلثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة (مع ان البعض الذى هو الواحد جزء من البعض الذى هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك (قال * وايضا لايتصور نزاع الخ * يعنى النزاع فيه نزاع فى البديهى (والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قال * وان لايجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها * لايقتصر الجرءة على كونها خلاف الاولى (بل هو غير صحيح (فكان استعمال الاولى فى عدم الجرءة رعاية ادب المشايخ (وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لايساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول فى الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه بجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها (نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى بصفاته كان المعنى ما ذكره (وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به الا متعسف فى التأويل (وفى قوله * ولااستحالة فى قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه فاعلا مختارا (ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

وقوله بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها لامحل له بعد التجاوز عن الاعين والاغير هى يقال هى واجبة لذات الواجب نسخه

(قال * واصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات * لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لاصعوبة له. عندهم لذلك (بل وجه الصعوبة انه لوكانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم (ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم (والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قال * فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيض وفى الحقيقة جمع بينهما * يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما ينبد فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب (وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو (لكن فى كون قوله * وهى لاهو وغيره * فى الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لوكانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لوكانت معدولة لان الظاهر من لاهو وغيره العدول كما ان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع لنقيضين وهو لاهو ولاغيره لان لاغيره فى معنى لالاهو وفى الحقيقة رفعهما ٣ (قال * قلنا قد فسروا الغيرية الخ * وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والازم ان لايغايره ثوبه

بل

٣ وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو الاخر الظ فيه لان الشئ ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والافهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين نسخه

بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجئ (قال * فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال * هذا البيان يستدعى ان لا يكون شئ من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول (وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز (وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا فى الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما (ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره (ثم نقول لو تم ماذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة (فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضى صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين تقتضيهما امر واحد عن الاخر (قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها * اى بعض منها * فعدمها عدمه * اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحدما اى واحد كان واما فى ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن * وجودها وجوده * لامطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لاوجود جزء منها (ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لالوجودهما لانهما ليسا بموجودين (وفى قوله * فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لايقال فيه بحث من وجهين (احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة

المعينة فبطلانه بين (وان اراد قيام الذات مع قطع النظر
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة فى ذلك
(وثانيهما ان هذا لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات
(لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته
(وهذا ممكن فى الصفات المحدثة اللازمة (وان اورد انه كذلك
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى
اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قال * لانهم ان اراد واصحة الانفكاك
من الجانبين * لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله * بخلاف
الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات * ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول
كلامه متمائل لان قوله * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها و بقاء هابدونه * يدل على انه لايكفى امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحسن الترديد (قال * وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المتغايرة بين الجزء والكل * اى غير الجزء الاخير
(وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله ٧ وجواز وجود الذات
بدون الصفة لايتم مع قيام دليل اقيم عليه فلايسمع من غير
ابطاله (وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها (قال * لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الاخر واو بالعرض * يعنى المراد امكان فرض وجود كل
منهما مع عدم الاخر (ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله انه مع عدم اعتبار اضافة الذات
الى الصفة لايمكن وجودها بدونها (اولا غناء عنه لانه يكفى

٧ وقد عرفت مافيه نسخه

فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان
المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين (وانما تعرض لامتناع
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن
الجزء تصحيحا لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد
يمتنع بدون العشرة (بقى ان قوله * بخلاف الجزء مع الكل *
لايتم اذ كثيرا مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الجزء لخفاء كونه جزءا له (وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر (ولا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قال * فان قيل لم لايجوز
ان يكون مرادهم * لايصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق (الا ان لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم
لاصلاح كلامهم (ويفهم من قوله * فانه يشترط الاتحاد بينهما
الخ * ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا الحمل اتحاد المتغايرين
فى المفهوم بحسب الوجود (ومايقال ان مجرد التغاير بحسب
المفهوم غير كاف فى الافادة فعليه ان يشترط لهما مع التغاير عدم
اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق
غير متجه لانه لم يدع (الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لايستلزم
دعوى كفايته فيها (نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير
ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم (والتغاير ذهنا يحصل
بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قال * قلنا هذا انما يصح
فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافى مثل العلم والقدرة *

ردعلى الخيالى
م

وايضا هذا يؤدى الى كون الصفـات عين الذات كما هومذهب
المعتزلة وغيرهم (قال * فلوكـان الواحد غيرها لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه * يعنى لانه
من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافيـة
فالعشرة لاتكون غير الواحد فلوكان الواحد الذى لبس العشرة
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغـاير لما لبس غيره
(وكثيرا مايروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان
(وقوله * بدونه * على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة
بدون الواحد (فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما
سبق الاية محل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل (وكان
قوله * ولايخفى مافيه * اشارة الى ان لافرق بين الجزء والكل
والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من احد
الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة (ومايقـال انه
اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لايقتضى
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة
الشئ للشئ لايقتضى مغـايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم
من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه
لك فاحسن التأمل * قال وهى صفة ازلية * تأنيث ضمير العلم
باعتبار خبره (ومن لايعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه
الى صفة العلم (واخذ الازلية فى تعريفـات الصفات يوجب
الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله * وله صفات ازلية * وفيه
ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم
على العلم (ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى

رد على الخيالى
م

ردعلى الخيالى
م

لا العلم بمعنى الصفة الموجودة (وان تقول ان التعريف لعلم الله
والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه
بما عرف به العلم سابقا (وينتقض التعريف بالسمع والبصر (الا ان
يقال لوكان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل
فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم
بل مابه ينكشف المحسوس (وكما ان علمه تعـالى ازلى تعلقه بما يجب
ان يعلم فى الازل ايضا ازلى اذ تنزه تعـالى عن الجهل بشئ فى الازل
نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث (وانما قدم العـلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهـذا لايقع من القادر العالم
مايقدر عليه مما لايوافق الحكمة (والعلم لبس تحت القدرة ولهذا
يعلم مالبس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة (وقد عرفت وجـه
تقديمهما على الحيوة * قال وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات
عند تعلقها بهـا * هذا البيان لايوافق مذهب اثبات التكوين
لان المؤثر فى المقدور التكوين عنـد مثبتيه لانه يتمسك فى اثباته
بان القدرة لبس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها
تؤثر فى المقدور فيؤول بان التأثير فى المقدور بمعنى جعـله ممكن
الوجود من الفاعل (وحاصله صحة التأثير فى المقدور (ولاينفع
التأويل لان قوله عند تعلقها بهـا يدل على ان التعلق حادث وصحة
التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهـذا المعنى للقدرة ازلية
(والنزاع فى ان التعلق ازلى او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقـدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انهـا تعلقت فى الازل بوجود المقدور
فيما لايزال (والملائم لهذا المذهب ان يقـال تؤثر فى المقدورات على

وفق تعلقها بهـا * قال وهى صفة ازلية توجب صحة العلم *
لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحيوة
وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة
(ولما كان لجعلها صحة العلم والقـدرة دون صحة البصر والسمع
والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحى (وهذا بيان بديع
سنح فى هذا المقام (ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفى
ما ذكره فى تعيين الحيوة (وليس المقصود استيفاء ما يوجبه (والا
لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت (واورد الشارح فى شرحه
للكشاف فى تفسير آية الكرسى انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم
والقدرة على غير حيوة ذوى العـلم (ولا يصح الجواب عنه بانه
تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعى
او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير
حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره (بل الجواب منع عدم
صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع
قال * والقوة وهى بمعنى القـدرة * فذكرها للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة
(ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف
فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما (نعم الكلام
فى انها صفة موجودة منافية للضعف بهـا كمال صفاته او امر
اعتبارى (ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية
قال * والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات * ليس مقتصرا
فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة (وهو قوله * فتدرك بها

ادراكا

ادراكا تاما الخ * فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر
(يشهد به قوله * ووصول هواء * فلا يرد انه يصدق على صفة العلم
لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى
اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين
الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع
وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم (وهذا مذهب الجمهور
منا (والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وابو الحسن
البصرى يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما
اتم من الاخر (ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب
اثبات صفات آخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتهما
تحرزا عن التحكم (الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق
عليه تعالى كف عن البحث عنها (وقوله * لا على سبيل التخيل *
يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان بهـا
على سبيل التخيل لغيبتهـما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه
تعالى (وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته
اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعـالى به
كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس (واما نفى كونه على
سبيل التوهم فلعـله استطراد اذ لا مدخل للتوهم فى المحسوس
بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق
بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة (ولا يبعد ان يقـال جعلوه
مدركا بصفـة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد
بصفة يتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها (وكذا قوله *
المبصرات * فحينئذ يكون ذكر (قوله * لا على سبيل التوهم *

فی موقعه (ومما اشکل علی ارجو من الله ان یفتح علی الجواب لولم یکن الصواب انه لایجب ادراك المبصر بالباصرة (و یجوز ادراکه بالسامعة الاانه جری عادته تعالی باقامته ادراکه عند استعمال الباصرة (فعلی هذا لایتوقف انکشاف المبصر علیه تعالی علی صفة البصر بل یصح ان ینکشف علیه تعالی بالسمع فلم لایجوزان یکون صفة التی بها یدرك المحسوس هو البصر او السمع (ولااستدلال بورود السمع و البصر لانه لایوجب الاقیام السمع و البصر بالمعنی المصدری بذاته تعالی (واما ان ذلك القیام مستند الی صفتین او الی واحدة فلا (قال * ولایلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات * لایخفی ان تعلق علمه تعالی بالمعلومات ازلی و تعلق قدرته تعالی یجوز ان یکون ازلیا (واماتعلق السمع والبصر فلیس الابعد وجود المسموع و المبصر (فمایوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء علی حدوث تعلقه (لیس بذلك (لانه مبنی علی انه یمکن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الاان یقال ارادانه لایلزم من العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبیان ذلك ان لعلمه تعالی بالموجود الحادث تعلقین تعلق قبل وجوده وهو ازلی و تعلق بعده وهوحادث (قال * وهما عبارتان * ای کل منهما عبارة * عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع * وکانه ارادبذکر الحی الاشارة الی انه لابدلها من الحیوة (لکن لاجهة لتخصیصها بالارادة والمشیة لان ماسوی الحیوة کذلك (ولاللتخصیص بالحیوة اذلابد من العلم ایضا (والاشارة

الی انه لابدمن القدرة (وقدحصلت (بقوله * احد المقدورین (وقوله * مع استواء نسبة القدرة الی الکل * زاید علی التعریف اشارة الی دلیل اثباتها (وهذا القدر لایتم بل لابد من ان یضم الیه استواء نسبة الحیوة و السمع و البصر والکلام و التکوین ایضا حتی تثبت (مع ان استواء نسبة التکوین غیر مسلمة عند مثبته بل یثبته بان نسبة القدرة الی الجمیع علی السواء فلا بد من التکوین (واستواء نسبة العلم ایضا واضح (فلوضم الیه لاستغنی عن (قوله * وکون تعلق العلم تابعا للوقوع *٧ ووجه ماذکره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالی بالوقوع لایکون مرجحا للوقوع لانه تابع تعینه للوقوع وتعینه للوقوع لمرجح (واورد علیه انه فلیکن المرجح العلم بمصلحة فیه (والکل فی قوله * مع استواء نسبة الکل الیه * عبارة عن کل المقدورات والاوقات (واورد علیه ان نسبة الارادة ایضا الی الکل سواء فلابد لکل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح و یتسلسل (واجیب بان تعلق الارادة لا یتوقف علی مرجح بحکم بدیهة العقل الحاکمة بان الهارب من السبع لایرید احد الطریقین المتساویین من کل وجه لمرجح (وکذا العطشان لایرید احد القدحین المستویین من کل وجه لمرجح (قال * وفیما ذکر تنبیه علی الرد علی من زعم * رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلیة (ورد العدمیة بعدها من صفات لاهو و لاغیره (والصفات العدمیة لایوصف به (ورد کونها آمرا بانها ذکرت مقابلة لصفة الکلام فلایندرج فیها ماهو تحت صفة الکلام (ولایلزم علی من جعلها سلبا انه یلزم ان یکون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر

٧ هذا غیرواضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوی هو العلم التصوری فاحفظه فانه ثمرة العود والعود
احمد سلمه

تعریض للحنابلی
م

في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار (ولا انه كيف يكون
هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا
القائل اثبت المشية فليكن هي المرجحة (وما ذكره ان ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب ذهب اليه
النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وماذكره ان ارادته
فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة
كذا في المواقف (ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب (وتحرير ما
ذكره في بيان كونها آمرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان
الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما
لايدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم
لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولوكان مجوزا لم يصح منه
هذا الاستدلال (فمن قال الملازمة في قوله ولوشاء لوقع غير مسلمة
عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل لكلامه (قال
* وعدل عن لفظ الخالق لشيوع استعماله في المخلوق * وكذا
العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق (مع داعي مناسبته للتخليق
(قال * هو صفة ازلية عبرعنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب
من الحروف * وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا
بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك (والتعبير عن الصفة
الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية (الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص
الكلام به (وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية
المعبرعنها بالالفاظ القرآنية (وظاهر ان ذات فرعون وهامان
وامثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني

اوقدرة

رد على الخيالي
م

اوقدرة التعبير عنها واظهارها (فهو اما راجع الى صفة العلم كما
قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال (فالظاهر ان صفة
الكلام لاتنكشف بهذا البيان (بل ينبغي ان يحال علمه الى الله
تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لايعرف كيف قام بذاته
(قال * وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر * كانه ذكر الثلثة
على سبيل التمثيل (والا فالقرآن لاينحصر فيها اذ منه النداء
والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب
والتمني والترجي (والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى
(مع انه يوجب نفي الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن نزل على
لسان العباد (قال * ثم يدل عليه بالعبارة اوالكتابة او الاشارة *
لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر اوالآمر اوالناهي بالكتابة
بل بعبارة افادها الكتابة (قال * وهو غير العلم * اى المعنى
الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة (ولذا
اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الآمر
(فلايرد ان مغايرة الاخبار للعلم لايفيد مغايرة الكلام مطلقا
للعلم (وان مغايرة الامر للارادة لايكفي في مغايرة مطلق الكلام
لها (ولم يذكر مايدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى
الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لايكرهه
كمن ينهى عبده عن شئ ولايريد انتهاءه قصدا الى اظهار
عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة (لايقال جرى
على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر في ان فيه
ارادة فعل (لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر (فلاحاجة
الى ذكر قوله * وينهى * وفيه مافيه تأمل تعرف (ومايقال

كيف يكون قائما
نسخه

قائله المحشي صلاح الدين
م

ان ما ذكر لايدل الاعلى مغايرة الكلام للعلم اليقيني لاللعلم المطلق
اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصـل فى ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة (على انه لايتم فى شانه تعالى (وقياس الغائب على الشاهد
لايفيد (ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم
بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخـبر و ينكر ان يكون
هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولايجعله لصورة الخالى
عن الاعتقاد (واذا ثبت امر اخر وراء العلم فى الخبر و وراء الارادة
فى الامر (فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت فى شانه تعـالى
بالتواتر عن الانبياء (فلا محصل لقوله * وقياس الغائب على الشاهد
لايفيد * اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر (والمقصود
من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لايبقى لنفى ما ثبت
بالتواتر سـبيل ولايبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال (نعم
ما اورد على ما اسـتدل على مغايرة الامر للارادة من انه لاامر هنا
بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى (ويجرى مثـله
فى الاخبار عما لا يعلمه من انه ليس هنا الامجرد لفظ الخبر من غير
حقيقته (على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر
فى ضرب العبد من يأمره بما لايريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه
يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لايعـذر فى ضربه
اذ لاوجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قال * انى زورت
فى نفسى مقـالة * اى قومت وحسنت كـذا فى القاموس
(وفى الاستدلال به و بقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة
عن الالفاظ المخيلة المرتبة فى النفس (قال * والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة * فيه بحث اما اولا فلان المعـتزلة

لم

لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم
(ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعـالى متكلم (فقوله * انه متكلم * معمول
للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع (يشهد به ماسـيأتى
فى تحقيق الخلاف بيننا و بين المعـتزلة من قولنا ودليلنا ما مر انه
ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولامعنى له سوى انه
متصف بالكلام (على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم
(واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على
ثبوت الكلام (قال الشـارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف
على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه (وقد سـبق
فى الشرح ايضا فى شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم
الخ ايضـا ان الشرع يتوقف على كلامه (ويمكن دفعه بان
الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السـلام لان مبناه قوله
(لاتجتمع امتى على الضلالة) وصدقه لايتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما اوغيره (قال * وتواتر النقل عن الانبياء *
والنبى واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر (لايقـال
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا (لانا نقول
الخصم لاينكر وجود الكلام (واذا لايرضى بقيامه به تعـالى لحدوثه
مع انه لامانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعـالى
قال * فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية * بظاهره متفرع على قوله
* والدليل على ثبوت صفة الكلام * فانه تفريع بملاحظة دلالة باقى
الصفات (ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق (قال * ولما كان فى الثلثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ * يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف الكلام بانه صفة له ازلية مع انه سبق ولاخفاء فى انه لزيادة النزاع

وان الارادة نسخه

الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء (وهو بعيد
اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسى ونفى كونه مخلوقا
الاترى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع (وايضا
المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكالم عليه تعالى
فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم (وتكرار الاشارة الى التكوين
والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلا منهما يغنى عن الاخر (ولا يخفى لطف قوله * وفصل الكلام
بعض التفصيل (قال * ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام
مأخذ الاشتقاق * وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام (والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم
يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام فى محالها (اورد عليهم بانه
يخالف اللغة ولا ضرورة تدعوا اليها (ولهم ان الكلام صوت
مكيف بالاعتماد على المخارج (والصوت كيفية تعرض الهواء حين
تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام
فى الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه بالمتكلم وهما
من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر * قال ضرورة امتناع
قيام الحوادث * الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس
ضروريا (الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قال * ضرورة
انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض *
فالمقتضى حادث لانقضائه (والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به
والرد على الحنابلة ظاهر (واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى (وغاية التوجيه
ان يقال * القائلين * تقييد للكرامية (ولعل الشارح اطلع

المورد الخيالى م

على

على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة (واعلم ان ترتيب القيود
فى كلام المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ
صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا
كذلك والازلية تغنى عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف
والاصوات (فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلى هو صفة له (وبالجملة فى قوله * صفة له * رد
على المعتزلة (وفى قوله * ازلية * رد على الكرامية (وفى قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات * رد على الحنابلة (قال * الذى
هو ترك التكلم * فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قال
* هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ * الآفة
لا تنحصر فى عدم مطاوعة الالات بل قد تكون بعدم الالة اما
بحسب الفطرة او لعارض (وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا
فطرى (فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت (والكلام بالآلة
لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتنزهه عن الالة
وذلك بين (قال * فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى *
يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظى (فكلمة على
بنائية وليست صلة الصدق (وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل
عليه (وهو موجه قبل الاستدلال (او كلمة على صلة الصدق
(وقوله * وهذا اشارة * الى قوله * صفة منافية للسكوت
والآفة * ولو قال وهذه لكان اظهر (وبالجملة المقصود ان
هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسى (وقوله
* اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ * الاولى فيه انما ينافيها

اذ الافة قد تكون نسخه

اللاغفظ فتأمل (قال * والله تعالى متكلم بها آمر وناه مخبر * ذكر
الثلثة ليس لانحصار الكلام فى الامر والنهى والخبر بل على
سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هى
الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء (وكون الاستفهام كلامه
تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام (وحينئذ
يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى ايضا (واشار
الشارح بقوله * يعنى انها صفة واحدة الخ * الى دفع الاستغناء
عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات
(وهذا لاثبات الوحدة (ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء
والاضافات (ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة
الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قال * لما ان ذلك اليق بكمال
التوحيد * لان كمال التوحيد ان لا يكون لماسواه مدخل فى تحقق
شئ (فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة
(والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد
انما توجب نفى تكثر لا دليل عليه فلا تستقل بنفى الكثرة بدون
انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف
الاصل لا يصار اليها الا لدليل (ولا يخفى ان انتفاء الدليل على
تكثر كل منها فى نفسها لا يوجب وحدة كل منها فى نفسها (فالواجب
ان يقال ولا دليل على تكثر شئ منها (ولا يذهب عليك ان تعدد
صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد
كتبه تعالى (والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات
صفة الكلام (قال * فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل

عن الاستفهام
نسخه

وجوده

وجوده بدونها * اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
فى نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة
حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشئ من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزال (واورد عليه انها انواعه فلا يوجد
بدونها (واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق (وبهذا ظهر
ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد
السؤال والجواب خال عن التحصيل (لان السابق ان التعدد
طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون
هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل (وههنا
ابحاث (الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى القدرة
والعلم وغير ذلك (والثانى ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام
فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص
بدون العام (والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق
غير ازلى بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة
الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون
الخاص (والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه
الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه
الاقسام والا نجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لا يقدم
عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص
فلا يجرى فى سائر الصفات (وعن الثانى بان الاقسام مذكورة
على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام
بدون اعتبار من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها فكيف

يعتبر فى الازل خاليـا عنها (وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال
(ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه
(قال * وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر * فيكون واحـدا
فى الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبـار متعددة فلا
يثبت وحدته بكونه خبر امالم ينف التعدد عن الخـبر وذلك بان
يقال انمـا تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق (وقوله * لان حاصل الامر الاخبـار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقـاب على الترك * لايشمل امر الندب
لانه ليس فيه الاخبـار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى
التنزيهى لاخبار عن العقاب على الفعل (ولو كان فى الاستفهام
طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهمـا ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقـاب على تركهما
(وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال
(ولا يخفى ان ماذكر لوتم لجعـل الامور الخمسة خبرا فى الازل
وفيما لايزال ولايخص بكونه خبرا فى الازل (واختلاف هذه المعانى
ضرورى ودليل الاتحاد مصـادم للضرورة (على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة يستحيل على الاختلاف (ومن البين ان استلزام البعض
للبعض لايوجب الاتحاد (ولو استلزم ليس كون الخبر طلبـا
اولى من كون الطلب خـبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر
بالعلم بمضمونه والنهى عن العـلم بخلافه (وربما يقال كل طلب
فى الكلام اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنـا

اضرب

اضرب حصل من تضرب بتصرفات عملت فى محـلها وهكذا
(وهذا يرجح جعل الطلب راجعـا الى الخبر (قال * فان قيل
الامر و النهى بلا مأمور ومنهى سفه * هـذا شبهة لمعتزلة على
قدم الكلام ٧ (والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب (والجواب
التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انمـا يلزم فى الكلام اللفظى
دون النفسى (والكذب المحض ما لا يقبل التـأويل (ووجه
كون الاخبـار بطريق الماضى كذبا محضا انه لازمان قبل
زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا
محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لاانقضاء للتكلم (فقصر
النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى (وكما يمكن الجواب بان الامر
فى الازل لايجـاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور به الخ
(يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما
والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته (والرجل يحتـاج
الى تقدير الابن (والله تعالى يعلم الامور فى الازل ولايحتاج فى امره
الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لايقال امر الرجل قبل وجود
الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فلبس فى امره قبـل الوجود
سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود (لانا
نقول لايمكن امره تعـالى الا فى الازل لامتناع قيام الحادث بذاته
الاقدس (والمراد بالاتصاف بالازمنـة الاتصاف بالوقوع فيها
وهو ظاهر (قال * ولما صرح بازلية الكلام النفسى القديم حاول
التنبيه * يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرأن تنبيها
على اطلاق القران على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه على الكلام
النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه (وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا

٧ ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن ليس امرا بل عزيمة على الامر قارصى زاده الجمال

ان جمع القرأن مع كلام الله للتنبيه على الترادف (ويستفاد من قوله* وعقب القرأن بكلام الله الخ *انه جمعهما لان نفى الحدوث عن القرأن ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرأن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على القرأن ان يقول ويطلق القرأن على الكلام النفسى (ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض (ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت ان القرأن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصدا على جرى الكلام على وفق الحديث (او نقول نبه على طريق نفى الحدوث عن القرأن (او اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرأن غير مخلوق (ووجه الدفع ان القرأن بمعنى الكلام النفسى (ولا يخفى ان قوله* والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق* اقتباس (قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرأن شيوعه فيه على عكس كلام الله (قلت وايضا القرأن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قال* فهو كافر بالله العظيم* قوله بالله العظيم (يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى أن هذا الحديث موضوع (والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه لبس فيه بتنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة (وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرأن ان يناسب كلام المعتزلة (والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرأن (والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام (وفى موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته (ولهذا

على اطلاق القرأن نسخه

لم يكتف

لم يكتف بقوله مامر (قال* من التأليف* يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف ما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعانى (وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا (والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث (وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها (وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث (وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله (وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث (وقوله* الى غير ذلك* اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضى (ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما تكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قال* ايجاد الحروف والاصوات فى محالها* من النبى وجبرئيل (وقوله* وان لم يقرء* بمعنى وان لم يقرء الله (ولا وجه لفرض القرأة التى يتضمنه كلمة الوصل (والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى يقوى علاقة اطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم (وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

المتكيف فى الهواء (واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل
الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق يوهم قيام الكلام بالمتكلم
(ولايلزم من اطلاق المتكلم الشايع فى هذا المعنى صحة اطلاق
الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من
نظائره مثله (وتقييد الاعراض بالمخلوق على اصل المعتزلة من
كون العباد خالقا لافعالهم والافكل عرض مخلوق له تعالى
عند الاشاعرة (والاولى ان يقول يصح وصف البارى تعالى
بالمشتق من لاعراض المخلوقة له تعالى اذلا يلزم من اطلاق
الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قال
*ومن اقوى شبه المعتزلة لخ * كانه اشار بوصف الشبهة بكونها
اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع (وذلك الوجه انما يتم بترك
كلمة من (فالاولى واقوى شبه المعتزلة (وفى قوله *انكم متفقون
على ان القرأن اسم لمانقل الينا * نظر لان اباحنيفة واتباعه
مناعلى ان القرأن اسم لمانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى
بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور لكن النظر لايضر
فتأمل (ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهوانكم متفقون على
ان القرأن منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم
امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اولكونها من سمات
الحدوث فلايصح جعل القرأن الكلام النفسى حتى يصح الحكم
عليه بانه غيرمخلوق (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهوالخ *
امابمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا فى المصاحف
حقيقة واما بمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار
الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز (ولا اشارة

اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه
(قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم
(ثم قوله *وهو مكتوب فى مصاحفنا * اما جملة معطوفة
على (قوله* والقرأن كلام الله غير مخلوق * واما جملة حالية
من المستكن فى غير مخلوق (وقوله * محفوظ فى قلوبنا اى
بالفاظ مخيلة * الاولى اى بصور ذهنية ليلايم التحقيق الذى
سيذكره من الوجودات الاربعة اذليس وجود الشئ فى الذهن
باللفظ المخيل (ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق
بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان
الكل منفى حقيقة تثبت مجازا (فما يوهمه البيان من الفرق
لاوثوق عليه (قال *وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان *
يريد بالشئ الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى (فلذا
صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الكلى (ولاينافيه
قوله * ووجودا فى الاذهان * لانه وجود مجازى كاخويه
عند من ينكر الوجود الذهنى (ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان
عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين (اعلم ان قوله للشئ وجود
فى الاعيان ليس كقوله وجود فى الاذهان (فان وجودا فى اعيان
معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه
خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها (والوجود
فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان (ومعنى الوجود
فى العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود
يميزه عن الاغيار (وكذلك الوجود فى الخط بمعنى تخصيص
الخط اياها بالبيان (قال * حيث يوصف القرأن بما هو من

لوازم القديم * هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع
عليه (يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور
مجازى فكلما يوصف القرأن حقيقة بما هو من لوازم القديم
(فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك
بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المذكورة (وبهذا
التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق
بيننا ان القرأن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف
تواترا (وبهذا اندفع ما اورد انه اشتبه جواب المصنف عند
الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف
بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف
بها القرأن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ٧ (على انه اذا وصف
القرأن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف
بها عند التحقيق الكلام اللفظى لان مآل الوصف المجازى
حقيقته (فلا يبعد ان يذكر فى تحقيق جواب المصنف ان
ما ذكره وصف للكلام اللفظى بناء على ان مآل وصف
شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة (وينقدح من
هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا
فتأمل (قال * ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ * كأنه
جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى
فاثبات الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم
عمدة اهل الاسلام (وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل
وبحثهم عن الدليل (لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه (ولا يخفى ان
التعريف بما ذكر نوع لجعل اسما للنظم (فالاولى تقديم الجعل

على

الالفاظ المنطوقة نسخه

٧ ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف نسخه

على التعريف (وان تعريفهم لاحد معنى القرأن لا لجعلهم
القرأن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج
للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى (قال * اى من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم
فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرأن مجموع
اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى
(لكن لا يساعد هذا التأويل ما فى كتبهم ان القرأن اسم للنظم
والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء (وهو الصحيح من مذهب
ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة
ولهذا جوز القرائة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن لازم (وفى قوله * لا لمجرد المعنى * مسامحة والمراد
لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى (ولك ان تجعله عطفا على قوله
* للنظم والمعنى جميعا * فلا مسامحة (وقوله * واما الكلام
القديم الخ * عديل لجعل القرائة والحفظ والمساس من سمات
الحدوث (كأنه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما
السماع فمختلف فيه (فالاولى تقديمه على قوله * ولما كان دليل
الاحكام الشرعية * لانه فصل بالاجنبى (لا ان يحمل قوله
ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب
حمله على اللفظى لا على ما قدمنا (قال * فمعنى قوله حتى يسمع
كلام الله يسمع ما يدل عليه * يشعر هذا بان الشيخ الاشعرى
لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى (وفيه بحث لانه مع جواز سماع
كلام الله لا يسمعه المشرك (وليس الامر بالجاء المشرك الى
ان يسمع نفس كلام الله (نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل

موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قال * ولكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك اختص باسم الكليم * اى كليم الله فان كليمك
الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق
الكليم على ظاهره (وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل
من انه خص باسم الكليم لسمع صوتا دالا على كلام الله من جميع
الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل
جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ
ابى منصور ومن تابعه (قال * فان قيل لو كان كلام الله حقيقة
فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ * يعنى ما يدل عليه
ما ذكر فى توجيه (حتى يسمع كلام الله) على مذهب الاستاد
من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت
الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز
صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد
مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع
ليس باسد (وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان
هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام
الله تعالى بين اللفظ والمعنى (ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك
ايضا يتجه انه ينبغى ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى احد معنيى اللفظ
المشترك عن الآخر اذا تباينا (الا ان يقال يصح نفى المعنى الحقيقى
عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على
المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان
ينصب قرينة على ان المراد بالمنفى معنى وبالمنفى عنه معنى آخر

قال

(قال * وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ * اورد عليه
ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لا مشتركا
(واجيب بانه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين
بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا (وفيه انه لابد فى الاشتراك
من عدم ترتب الوضعين (والوضع بعلاقة يقتضيه (فالجواب
انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة (بل ان
الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام
النفسى (قال * وذهب بعض المحققين * فى شرح المواقف
(اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على
وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان
المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليس كلامه حقيقة
(وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من
الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام
الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام
الدينية (فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى
فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما
بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن

لبست كلامه
نسخه

محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقرائة والحفظ الحادثة (وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث (والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا صحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه (وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا (وفيه ابحاث (منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لايكون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن اكثر لافراد وانه اذ لم يكن للفظ مرتبة الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح فى نفسه (ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير (ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لايتجه عليه شئ (ولا شبهة فى كونه اقرب مع هذا الامور المتوجهة (ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قواهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة (قال * لان الاشكال المترتبة الدالة عليه * لاتحصل لتركيب

اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط (وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قال * والاختراع ونحو ذلك * من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص (والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم (وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات (ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادى وغير زمانى صارا عنده مساويين للاحداث (والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى (قال * لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له * ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر (وفى بعض النسخ (فمكون وهو استدلال من احد المترادفين على الاخر (وفساده غير خفى على زكى (واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ (واما انه خالق لواحد اولغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه (بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل (وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل (فلا يوقعك الالباس فى ضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لظنه ان الاختلاف فى انه خالق

جميع العالم ينافى ذلك الاطباق (قال * الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر * من انه اوقام الحادث بالقديم لزم
قدم الحادث اوحدوث القديم (ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى
لولم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها
بذاته تعالى (فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل
قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قال * فلو لم يكن
فى الازل خالقا لزم الكذب اوالعدول الخ * لزوم الكذب
يندفع بماسبق ان الاخبار فى الازل لايتصف بشئ من الازمنة
اذلاماضى ولاحال ولامستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق
فيمايستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل
مجازا فى المستقبل (لكنه مرجح كما يعلم فى محله نعم لوتمسك بانه
وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه خلق لتم بلاخلاف (ويتجه
على قوله * من غير تعذر الحقيقة * ان المجاز لايتوقف على
تعذرها بل يكفى رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر
(وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
اليه اذالاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة
(ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلايلزم من قيامها بذاته
وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلايلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لايتوقف على التعلق
بخلاف ما اذاكان الخلق مفهوما اضافيا فانه لايتحقق بدون
تحقق المخلوق (فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على
كون التكوين صفة موجودة اذلايمكن الحقيقة باعتبار اضافة

بين

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديمة لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها
لايتصور بدونه (فمن قال الحكم بنناء الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية لااضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى
اوتغليب فهو مغلوب الوهم (وفى استلزام جواز اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشئ بالقوة
فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة — لماء العنب نسخه
الخالق بالقوة دون القادر على السواد (على انه لوحقق القادر
على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما
من خلق السواد لامن السواد (واما ما اورد عليه من ان لزوم
الجواز الشرعى تم لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم
الجواز العقلى مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لايقول بالتوقيف مع
ان الاطلاق باطل عند الكل (قال * من ان تكوين كل جسم
قائم به * دون تكوين العرض فانه لايقوم بالعرض لامتناع قيام
العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم (فالواضح
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به (ولايخفى انه على هذا
ايضا لايكون من صفاته تعالى تكوين ولايزيد الصفات على
السبعة (وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم
الجسم على التكوين اذالتكوين الموجود لايقوم بالمعدوم
فلايحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين (قال * والحاصل
فى الازل هو مبدأ التخليق * فان قلت فعاد الكلام فى تعميمه

فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة (قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٧ ومبنى كون الامانة تكوينيا ومبدأه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة (لقوله تعالى (خلق الموت والحيوة) لايتصور الا فيما له وجود (والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحيوة (قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفة اخرى (وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا (ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع و بصر ينبغى ان يثبت التكوين فانه لابد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا (وقوله * ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة * يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لاغيرهما وليس كذلك اذ لابد من العلم ايضا (قال * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب * يعنى

٧ وبهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما على الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب فبدأ وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه
نسخه

الى تكوين
نسخه

يستلزم

يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب (الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين (فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لافى الازل بل لوقت وجوده * باعتباراته يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بازمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات (ولعدم وضوح عبارته فيما قصده (قال * اشار الى الجواب * اشارة الى الخفاء (ولايخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه (فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال (واللام فى قوله * لوقت وجوده * زائدة او بمعنى فى (والاظهر ان قوله * وهو تكوينه للعالم * اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات (والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والالاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا (والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واسناد باقى الممكنات الى العقول (والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم

اما قدم عدم المكونات
نسخه

تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم (وهو ظاهر البطلان (والحق ماشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين (ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه (وبقيد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلايظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين (وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على انه لخصه لبس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسنده انه لايلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات (واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء فى الازل (الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخربه بعده سوى التعلق الازلى به (قال * ومايقال * قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلوكان قديما لزم قدم المكونات (وقد يتوهم انه اعتراض على قوله * والتعلق اما ان يستلزم الخ * وحاصله ان الترديد قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث (ولايخفى ان الامر فيه هين على انه لوجعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا (٧ ونحن نقول مايقال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به استلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا (والجواب المشار اليه بقوله

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

والحق انه
نسخه

وفيه

وفيه نظر * تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة ٤ * قال نعم اذا بينا صدور العالم * يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك (وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا اوموجبا قال ومن ههنا يقال اى من اثبات اختيار الصانع كذلك (وقيل اى من ان المراد بالحادث ماالوجوده بداية و بالقديم خلافه (وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ماالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شئ من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار (لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك اولا (لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قال * والحاصل * اى حاصل الجواب عن الاستدلال (واراد بالصفة الاضافية مالاينفك عن الاضافة والافكون الضرب نفس الاضافة مم (واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لماقام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون (لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافية (وماوقع فى عبارة المشايخ هوتفسيره باخراج المعدوم من العدم (قال * وهو غير المكون عندنا * المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح (ولوكان المقصود الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع لايضر لانه يكفى فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث (وفيه نظر ان المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث (وفيه نظر وحينئذ لاينظر الا ما ذكره الشارح
نسخه

فى الخارج تكوين بل هو امر عقلى ينبغى ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول (والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكوين القائم بالمفعول (والمقصود به الرد على ابى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون الى آخره (والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به (ولزوم ان لا يكون تعالى خالقا او مكونا واحد الا ان جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم (والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله * فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذى هو عين السواد وقد قام به ويستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا (وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به (وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة (وايضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة (فينبغى ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا (وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه (والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى (وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة

القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته (فيجب ان يحمل قوله * ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى * على ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوصه ومفعوله ضرورى (وقوله * فى امثال هذه المباحث * الظاهر فيه هذا المبحث يعنى بحث اتحاد التكوين والمكون (والظاهر فى قوله * بل يطلب لكلامه * بل يطلب لكلامهم (وكانه راجع الى من له ادنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع (بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه (وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بدا (والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله * كرر ذلك * كرر الشارح وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا فتنبه (وقوله * تخصيص المكونات بوجه دون وجه * كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة (وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لا صفة له ايضا (والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه

وراءه (فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار (الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ (وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله * ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر * اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوات الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر (والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر (وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد (والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله * جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه * قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا قويا موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع (الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع (فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء (وقوله * ما لم يقم برهان على ذلك * لا حاجة اليه لان قيام البرهان

مطلب
مبحث الرؤية

قويا
نسخه

لا يجامع تخلية العقل (وقوله * مع ان الاصل عدمه * علاوة اى العقل يجوز ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان (وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا ازلي ليس الاصل عدمه (وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه (فلا يجدي فيه المناقشة (وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل ٧ على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل (على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف (فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله * ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض * فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا ٤ (لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله * ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة * ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا و المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة (ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث (ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد ممنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان (ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط

رد على الخيالي م

فلا يجرى نسخه
٧ على النقلى نسخه

٤ وان القطع بشيء وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق لها نسخه

محل الحكم
نسخه

مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئى فى جهة من الرائى على نسبة مخصوصة (ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير (و يردبنفى مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المتحقق والافعدم العلة علة لعدم المعلول (واورد عليه ان العدم لايكون فاعلا للوجود ولامانع من عليته بوجه آخر (قوله * وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك * دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل (ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق الاشياء لايؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذى هو اصل السعادات (قوله * وحين اعترض بان الصحة عدمية * لانه سلب ضرورة الوجود والعدم (ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى (وقوله * ولو سلم فالواحد النوعى الخ * معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم و لعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة (ولك ان تقول يجوز ان لايكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر (فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة (وليس

لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان الممنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهى انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهى اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثانى لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان (الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا (وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لايصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلايثبت صحة رؤية الواجب (قوله * اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا الخ * اورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية ولبست فى صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن (ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل (واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لايقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية (واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلى لايصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول

المورد الخيالى
م

المورد الخيالى
م

(ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لايفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلولم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض اوموجود اوممكن (ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة (فان قلت لوكان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا (قلت ينتفى فى مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام (وقوله * وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى * اما منع لكون وجود كل شئ عينه او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولايخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع (ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفى مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهوالممكن الموجود (واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية (فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس (الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته (والاولى بقوله * دون خصوصية جوهرية وعرضية * دون خصوصية عينية او عرضية (واللايق بقوله * ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض * هى العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله * وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية * ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية

قائله الخيالى م

دون

دون امكانها فلوكان ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده اواعتقاد قومه (ومنه كلمة لكن حيث قال (ولكن انظر الى الجبل) فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لاتطيق كما لاتطيق الجبل مع كمال شدته ولوكانت ممتنعة لايكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن ترانى ولكن يمتنع الرؤية (ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه (انه نعم (وان ما ذكره لايدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لايثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال (ولذا صح ان انعدم المعلول انعدمة العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لايكون بدون المحال (وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال (وكذا ماقيل فى بيانه انه لوكان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان (ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه (ولايعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل (وقوله * لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به * يرد عليه انه لوكان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين (فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله * فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه * ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته ادل على الامتناع من نفى رؤيتهم (وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال (رب ارنى كيف

دون امكانه فلوكان ممتنعا نسخه

ولوكان ممتنعا نسخه

تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) وقوله
* بانا لانسلم * الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفا على ان سؤال
موسى عليه السلام (ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل
حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه (لانه اريد ان استقرار
الجبل حال تحركه (فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع
بان ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي
(ويمكن ان يسند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل
حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا (وقد يلتزم ان القوم كانوا
مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام (لانهم ارتدوا
بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام
الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع (ويمكن دفعه
بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا
وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا (ولو اريد الاستقرار
بشرط الحركة لتم منع امكانه (نعم كونه خلاف الظاهر متجه
(قوله * واجبة بالنقل * بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية
شرع في مقام الوقوع (وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود
مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله (اواراد
الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة
(اواراد بالوجوب الثبوت (فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به (ومعنى
ايجاب رؤية المؤمنين اثباته (وقوله * ورد الدليل السمعي * اورد الدليل نسخه
ليس تكرارا لقوله * واجبة بالنقل * لاشتماله على فوائد خلا
عنه قوله * واجبة بالنقل * كون النقل دليلا مفيدا لليقين
على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين

والاختصاص

والاختصاص بدار الاخرة (قوله * اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه الاية * للخصم في الاية تأويلات ذكرت في المبسوطات
(وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكروه وهو ان ربها
عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اي وجوه ذات بهجة ناظرة
الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها
بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة (وتشبيه الرؤية برؤية القمر
ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس كرؤية الهلال
مختصة ببعض المستهلين (ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين
من اكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية
بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع
منهم جميعا لا از سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا
(قوله * واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين * والخصم
لايسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الايات والسنن
من كثير من اهل قرن (وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو
ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها اجتمعوا نسخه
مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر الوقوع
لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول
الثالث خرق للاجماع على احد الامرين (وزيف بان من نفى
الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه
فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع
الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع
العمل بها لم ينف الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم
بالوقوع (وكما كانوا مجتمعين على ان الايات الواردة في ذلك

محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا
كذلك (ولما كان الاجماع فى الايات مستلزما للاجماع فى السنن
اكتفى به (فان قلت لواجتمع الامة على كون الدليل النقلى
محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغى ان لايعمل
بهذا الاجماع لظهور الخطاء فى الاجماع وابتنائه على عدم
الاطلاع على الامتناع (قلت نفى الخبر الصادق الاجتماع الامة
على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمته
بالاجماع باطل (قوله * والجواب منع هذا الاشتراط * اما
مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لايكون مقابلا ولا
فى حكمه من المرئى فى المرائى بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
اوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجازا ان لايشترط
فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد (وتحقيقه
ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة
الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات (والانكشاف
على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وعدمه (فقوله
* وقياس الغائب على الشاهد فاسد * اشار الى منع الاشتراط
فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم
الاشتراط ففى الغائب ثم (قوله * وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا * يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفى اشتراط
المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن
لاينفى كون المرئى فى مكان (ويمكن دفعه بانه ينفى اشتراط المكان
لزوم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى مكان (وكان المستدل استدل
على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق

حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها
بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة
بها فى ابصارنا (فما ذكره من النظر مندفع (قوله * لوكان جائز
الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى * لعدم توقف رؤيته
على شرط والا اى وان لم يجب ان يرى (لجاز ان لايرى جبال
شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة
(وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف
الرؤية على خلقها (واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية
الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى
والعادة جرت بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته (واما منع كون
جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لايخلق الله
تعالى الرؤية (ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند
ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى
عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى فى
الاخرة (قوله * ومن السمعيات * عطف على قوله * من
العقليات * فى تركيب واقوى شبههم من العقليات (وقد اورد
منوعا اربعة (منع كون الابصار للاستغراق (ومنع كون الاستغراق
فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفى الداخل
على العام يكون لنفى العموم (ومنع كون ادراك البصر الرؤية
مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة (ومنع عموم
الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون
محضا بحال قوة للباصرة فى الدنيا (لكن لايخفى ان قوله * يدرك
الابصار * الاستغراق وعموم الاوقات والاحوال (فحمل لايدرك

الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم (وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسهـا من غير اعانة الله اياها (فان قلت دلت الاية على نفى الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها (قلت يجعل الاية مدحا له تعالى بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى (فان قلت كيف سلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب (قلت كثيرا ما يصرف العموم الذى فى مدخول السلب اليه (وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى (وما انا بظلام للعبيد) فانه مبالغة فى نفى الظلم وليس نفيا للمبالغة فى الظلم (ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا الها (قوله * وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها * الملازمة ممنوعة بل ماعدمه صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى فى المدح (وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفى الشريك عنه (بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لايوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة فى انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لايمدح شريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه (ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لايدرك

بالابصار

بالابصار ان الظاهر من نفى المقيد رجوع النفى الى القيد (وقوله * ومنها * عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك (فلابد فى كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا (والمشار اليه بهذا (فى قوله * ولهذا اختلفت الصحابة * امكان الرؤية (وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لولم يمكن عند الحكيم بالوقوع لماحكم به (وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعى الامكان لامحالة (وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل (والرؤية فى المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم شجاع الكرمانى رأى ربه مرة فى المنام فى ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكأ فكلما تنهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى (وفى المواقف انه اختلف فيه (قوله * والله تعالى خالق لافعال العباد * ولايخفى ان هذه المسئلة لاتخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما تجرى بعضها فى افعال المتكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لايتوقف فى الحكم فى غيرهم (ثم بيانه هذا يشتمل مذهب الاستاد مع انه جعل المؤثر فى افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لايقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل (وبهذا تبين ان تحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع (على انه ربما يخص لفظ به تعالى

مطلب
مبحث افعال العباد

لايجوز اطلاقه على غيره مع جوازا طلاق مايشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين لبس بذلك (وقوله* من الكفر و الايمان والعصيان * اشارة الى ان المراد بالافعال مايسمى فعلا لغة اذالكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان (والايمان هومن افرادالعلم الذى هومن مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لايتعلق بالعدم المطلق (وفيماذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لايجوز اسنادالكائنات اليه مفصلا فلايقال الكفروالفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهوان الكفروالفسق مأموربه لماذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولاتوقيف ثمه (وكذلك لايصح ان يقال هوخالق القاذورات وخالق القردة و الخنازير (ولايقال له الزوجات والاولاد مع جوازان يقال له كل شئ (قوله* الاول ان العبد لوكان خالقا* هذا الوجه كمايرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى (وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا (والموافق ينه بان الازيد و الانقص مماانى به ممكن فتخصيص مااوجده بالقصد و الاختيار لابدله من العلم به (والفرق بين الكسب و بينه فى ذلك سواء كان بينا اومبنيا مشكل (وازيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على مايتوقف عليه الكسب (واشتمال المشى على سكنات متخللة اى بين الحركات البطيئة مبين على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطوء لتخلل السكنات من فروعه (فلا يتم على من توقف

بافعال العباد نسخه

من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد (وقوله* ولبس هذاذهولا عن العلم بل لوسئل عنها لم يعلم* رد لمايقال انالانمنع انه لاشعور للماشى بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور (ووجه الردان عدم الشعور بالشعور لايبقى حين السؤال عن المشعور به (وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفى فى الحال ولايبقى (وفيه بعد لايخفى (وقوله* وهذا اظهر افعاله * فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى (والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس (قوله* اى عملكم على ان ما مصدرية ائلا يحتاج الى حذف الضمير* يقال يرجح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا (ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ماينحتون (قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ماتعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه (بل لم يرجح اصلا وانمانبه على ان الداعى اليها لبس الاهذا القدرهذا (ونبه (بقوله* اومعمولكم * على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال (وماتوهم انه لايدل عليه الاعلى تقدير كونها مصدرية و يرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذوف و عن جعل المصدر بمعنى المفعول (فلبس اشئ (واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا تعملون فيماينفيه المقام (لكن (فى قوله* وللذهول عن هذه النكتة الخ* ان فساد هذا التوهم لايتوقف على ظهور هذه

النكتة لان المعانى المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا (قوله * وكقوله تعالى خالق كل شى اى ممكن بدلالة العقل * (وللمعتزلة ان يجعلوا ادلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه (وكذلك لهم ان يؤلوا قوله تعالى (افمن يخلق كمن لايخلق) بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لايخلق (لانقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لايخلقون شيأ (لانانقول يأباه سابقا النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لاترجيح المشركين على الاوثان (نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لايخلق كمن يخلق (الاانه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قال * لايقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله * الظاهر خالقين لافعالهم (ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لايوجب الكون من المشركين بالالتزام (وقوله * وبمعنى استحقاق العبادة * مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس * والمعتزلة لايثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة (والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم او اضلالهم (فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لاتكون كذلك (قلت الدليل من القياسات الشعرية (والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك اشد

من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير (قال * واحتجت المعتزلة * المستدل على كون العباد خالق افعالهم جمهور المعتزلة (وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة (فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر (وقوله * وان الاولى باختياره * بتقديره ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وان مكسورة (وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ (وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختيارى (ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه (ويؤيده ما فى عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل فى فعله افعل كذا (والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه (فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره (قوله * وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزانى الى غير ذلك وهذا جهل عظيم * ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لامجرد ما اتصف بها (فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى

تلك الملازمة (وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات
الكسب لابما ذكره لايقال يمكن دفعه بان الزانى هو المصدر المتصف
بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف (لانه حينئذ يلزم
ان لايوجد زان فتأمل (قوله * واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير * ويمكن ان يراد بفعل
ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو
بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام (قوله * وهى اى افعال
العباد كلها بارادته ومشيته * اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين
بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لابارادته منه عند بعض لان
الارادة من الشئ تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشئ والله تعالى
لايرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون
افعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته (فلو قال فهى
بارادته ومشيته لكان اوقع (وكما يقتضى الكون بخلقه الكون
بارادته يقتضى الكون بقدرته (فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون
بتكوينه عند القائل به (قوله * وحكمه لايبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين * يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى
جرى عادته فيما اراد شيئا ان يقوله كن فيكون (والاظهر ان يراد
به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه (والقضية يكون بمعنى الحكم
(فهو تكرار لقوله (وحكمه على طبق المشية قصد بذكرها تحسين
اللفظ ويكون بمعنى الصنع (وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه
حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لامعنى لكونها بفعله
الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة
وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة

مطلب خطاب كن

التكرار فى الارادة (قوله * لانا نقول الكفر مقتضى لاقضاء *
محصل الجواب ان الدليل اعنى (قوله * لان الرضا بالقضاء واجب *
لايستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء
بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد
(ولايخفى انه لاحاجة الى (قوله * والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضى * وقد تم الجواب قبله (ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء
بالمقضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضاء به
من حيث انه مكسوب للعبد كفر (وما هو المشهور ان الرضاء
بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى ارادته
المتعلقة بالاشياء (لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام
فيه (نعم التحقيق ان الرضاء به ايضا واجب (قوله * والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته * لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض
لها (الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة
(وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا (والاظهر ان المراد سلب
تأثير قدرة العبد وارادته ومشيته (قوله * قلنا انه تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما * الاولى اراد منهما لما عرفت فتذكر
(والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا اراد ايمان
الكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرارا (لكنهم خالفونا فى جواز
تخلف مراده تعالى عن ارادته (وقالوا لانقص فى ذلك اذ لامغلوبية
كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا (فورد عليهم ان ذلك
لايخلو عن الشفاعة (ولايخفى انه لو تم ارادة وقوع الشئ
اختيارا لتم ارادة الشئ مطلقا من غير امتناع التكليف
اذ الارادة تجامع الاختيار (فليتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن

مايجامع الاختيار (وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة (ونحن نقول لايقبح منه شئ والتكليف بالممتنع تصرف له فى ملكه (ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته (واما فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به (واما تعلق التكليف بخلاف ماعلمه تعالى واراده واقع (قوله * والمعتزلة انكر وا ارادة الله للشرور والقبايح الخ * قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه (واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة (وفى قوله * حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته * ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لايترك ارادة الخير لزعم ان يترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح (وفى قول المجوسى * لان الله تعالى لم يرد اسلامى * تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة (وفى قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا (وقول المجوسى * فانا اكون مع الشريك الاغلب * يحتمل اراده انى ارجح الشريك الاغلب وارادة انى مضطر فى يده (وفى قول الهمدانى تعريض بالاستاد بانه ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح (وفى قول الاستاد تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه مالايشاء (قوله * ونحن نعلم ان الشئ

قد لا يكون مرادا و يؤمر به * اى نحن نعلم من انفسنا ان الشئ قد لايكون مرادا لنا ونأمر به لداع (وقوله * الا يرى ان السيد * تنويرله (ولايخفى انه لايصح تعليله بقوله (لحكم ومصالح يحيط بها علم الله (ولا بقوله * ولانه لايسئل عما يفعل * وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به (ولايصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ونأمر به وقد يكون مرادا ونهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولايريده منه فالله تعالى يأمر بما لايريد لحكم ومصالح الخ (وكانه المراد مما قال لكن وقع فى تقريره الاختلال (قوله * وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية * والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم (ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما فى الافعال المباحة (ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم (لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاد او بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة اولان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضى (فرد بقوله * وللعباد افعال * على الجبرية (وبقوله * اختيارية * على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار

ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته (ومن قال مقصوده ان للعبد
فعــلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب
الاســتاد اومدارا محضــا كما هو مذهب الاشعرى فقد ضيق
دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعرى وهو
شامل لمــا سوى مذهب الحكيم والجبرية (فى القاموس الجبرية
بالتحريك خلاف القــدرية والتسكين لحن (او هو الصواب
والتحريك للازدواج (وقوله * لا كما زعمت الجبرية انه لا فعــل
للعبد اصلا * يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثــاب
ويعاقب عليهــا بل نفى الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
(وربما يقــال يشمل سائر الحيوانات ايضا (قوله * ولاقصد * قائله الخيالي م
نفى القصد مكابرة صريحة (ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكــفى
فى سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق
فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب
الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعــاش الا ان البطش علة
غائية والارتعــاش منشاء الحركة (وللجبرية ان يقول الفرق
وهمى لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة
الارتعــاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى
الفرق (واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب المورد هو الخيالي م
انه ينفيه انه لا يسئل عمــا يفعل (ويرد انه يتجه على لزوم عدم
صحة التكليف ايضا (فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة
تكليف الجمــاد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك
لانه ايضا مثله فى بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه (ويتجه
على عدم صحة اسناد افعــال تقتضى سابقة القصد والاختيار

ان

ان الاقتضاء وهمى فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة
الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم (على انا لا نسلم ان الاقتضاء
بحسب الوضع بل للعرف المبنى على الوهم والا فــلا فرق فى
الوضع بين قام وطــال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة
والزمان لا غير (وانمــا فهم القصد لتوهم القصد فى شان بعض
الافعال (قوله * والنصوص القطعية * بالنصب عطف على
كناية المتكلم فى قوله * لانا * كما ان تنفى ذلك * عطف عــلى
نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية
على الادلة العقلية عليه (ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة
والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين (ووجه
دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع
انتفــاء القدرة والقصد والاختيار (ولو رفعت قوله والنصوص
القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفى عــدم الصحة
اللازمة لعدم الفعل للعبد اصح وكان دليلا على بطلان التالى
(فالاية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على اعمــالهم
واسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار (والثانية تدل على
صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان
والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى
سابقة القصد والاختيــار (قوله * فان قيل بعد تعميم علم الله
المورد الخيالي م تعــالى الخ * اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث
قال على تعميم ارادته تعــالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر
مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه فــلا يصح تكليفهما
بالايمــان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب (ولا يرد لان ما سبق

ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى
التعميم وبينهما ٧ بين بين (نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه
اولى بالمقام السابق لسبقه (والامر فيه هين (والجواب عنه
بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان
بالنسبة الى كل ممكن وهى ومع ذلك خفى كما لايخفى على من هو
زكى بل غبى فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غنى (قوله * لانهما
اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع * اورد عليه
ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الوجودات اذ لو كان الارادة
شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلى لان كل مراد حادث (بل العدم
نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن هذا (ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشئ
بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت
علتان مستقلتان على شئ (فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت
الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول بدون العلة (ولك
ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة
بالعدم الا ان يقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال فى العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان
تعلق العلم بالوجود وجب (والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود
يقتضى امتناعه (والا لزم خروج امر عن علمه فافهم (قوله * فيكون
فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا * الاشكال قوى ومنع منافاة
كون الشئ واجبا او ممتنعا لاختيارى خفى (نعم منع اقتضاء العلم
الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب (واما

٧ بون نسخه

رد على الخيالى م

المورد هو الخيالى م

قائله الخيالى م

نقضه بافعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم
فى الازل بكل مايفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا (واما
باعتبار الارادة فقيل مبنى على ازلية تعلقاتها (وفيه بحث لانه
كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه
عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب
(ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه
الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق
ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة
العبد فتدبر (قوله * ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت
قدرتين مستقلتين * ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن
المستقلة مستقلة (ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير
مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفى الدخول تحت قدرتين مستقلتين
(ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد
تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضى (قوله * وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا * وان ابيت فالبرهان على ماعرفت
(والبديهى ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير اولا
(لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير
كما توهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام
البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله * وايجاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق * قيل هذا هو التعقيب الذاتى
والا فالقدرة مع الفعل (اقول ليس التعقيب الذاتى ايضا بحسب
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد

قائله الخيالى م

المتوهم الخيالى م

قائله الخيالى م

القدرة والا لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك (بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التى لبست سببيتها الا وهمية (فكذا التعقيب (وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا يبعد فى ذلك (فان الرمى باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب (يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية (الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله * والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته * فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع فى محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته (والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع فى محل قدرته والخلق لمقدور لا فى محل قدرته (ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله

ان الشركة

* ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له * فيه انه اجتمع الخالق والكاسب فى الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب (ولا يرد ان الكسب امر اعتبارى لما عرفت (قوله * ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة * فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب (ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح (وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم (ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه (وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله * والحسن منهما * فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق (هذا (وفى تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم (مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم (وفعل الصبى مختلف فيه (وقول الشارح * وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل * تعريف الحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى (نعم يرد دخول فعل الصبى (ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض (وتعلق المدح لا يخص

العاجل قال الله تعالى فى شان اهل الجنة (سلام قولا من رب الرحيم) (والثواب ايضا لايخص الآجل فانه كثيرا ما يجرى الفعل عاجلا اذا الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر (والمراد المدح فى الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف احد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا (ولان الرضاء يشمله فينبغى ان يجعل محكوما عليه وبه (والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا فى المواقف (ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما (والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد (ولا يدخل فى التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله * يرضى الله * اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله (وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد (فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الاجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الاخرة والاولى (وقوله * يعنى ان الارادة والمشية اه * فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك (لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر

مطلب الاستطاعة مع الفعل

(الان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله * فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب * يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير (وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر (على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل (ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضيع قدرة فعل الخير (فعدم العقاب على القصد لا ينافى استحقاق العقاب (والظاهر انه لا يقتصر عليه استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا (وقوله * فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون * يعنى به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع (ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع فى معنى صم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله * والازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة * وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال * اشار بما سيصرح اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاءها

قائله الخيالى م

(ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل
ولازم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة
بالامثال اولا (فاتجه ان الاشعرى نفى الاستطاعة قبل الفعل
وهذا الكلام يوجب جوازه (ودفعه بان نفى الاشعرى الاستطاعة
قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه (بل لانه
لايساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لايحكم
بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله (نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء
الاعراض بان يقال لادليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل
قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل (حاصله
ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى (وفيه
بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل اصلا (ومذهب المعتزلة
جوازها قبله (لانه لابد من مثل سابق كما ستعرف (ويمكن دفعه
بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت
عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله (على ان ذكر صاحب
المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد
فى شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
(قوله * فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة *
لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه (والا لزم ايجاد الموجود (وقوله
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم
قيام العرض بالعرض * بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
* ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط * لانه

يتعلق بهذه المقدمة (وتفصيله انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها
ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى
تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف
اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الثابتة (فمن قال يرد عليه انه يجوز ان يكون
قائله الخيالى م
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع
قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح (وبما نقلنا لك
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ماذكره الشارح فى وجه النظر
* ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع
المقارنة الزمانية الخ * قوله * ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه
ان اريد * قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده رفع النزاع
(وفيه بحث لان الاشعرى لايجوز وجود القدرة الغير المستجمع
قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض
والمعتزلة لاتجوزان يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود
(فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب (وفى ان وجود
القدرة قبل الفعل حق بحث الا ان يستند الى حكم بديهة العقل
(وقوله * واما امتناع بقاء الاعراض الخ * دفع لما يتجه على قوله
* والاتفق له * ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه
حينئذ لايكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر من الاخر
كذا قيل (وانه حينئذ ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شئ
قائله الخيالى م
من الامور القائمة بالمحل (لكن فى اتمام امثال هذا الوجه صعوبة
اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا
الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر (قوله * اشار

الى الجواب بقوله * (فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت
الفعل لزم قيام العرض بالعرض (ولو قيل السلامة امر عدمى
لزم قيام العرض بالمعدوم (وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز
(لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة
الى حين الفعل (لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين
(بل ينبغى ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة
الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد
مافيه (قوله * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف * يمكن ان يمنع
كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف (لا تقول لو لم يكن
صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه (قلت صح لانه يرفع به
عجز المكلف (ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدة
لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له (لكن
يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف
بالحج (وظاهر الاطلاق وان كان قوله * فكيف يصح تفسيرها به *
انسب بهذا الاحتمال (وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع
الى الاية (وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه
وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له (ويريد
بقوله * اسم فاعل يحمل عليه * يحمل معناه عليه (قوله
* وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب *
اذ به يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لا محالة
(وقوله * لا الاستطاعة بالمعنى الاول * فيه مسامحة كما فى قوله
* فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول * وفى اطلاق

العجز

العجز فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيهما
من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله * وقد يجاب بان القدرة
صالحة للضدين عند ابى حنيفة * جعل الشارح رحمه الله محصل
الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر
فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل
(ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون
كلام المتن تجريدا لقول الامام ايضا (قوله * هذا مما لا يتصور
فيه نزاع * فيه بحث اذ الاشعرى لا يجوز تقدم القدرة لامتناع
بقاء العرض (فالاوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله
* ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه
كجمع الضدين * هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما
هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا
وتارة بالاتفاق (واما الممكن فى نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم
وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف فى جوازه واما ما يمتنع
بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع (فقوله
* وانما النزاع فى الجواز * يوهم انه وقع النزاع فى جواز جميع
اقسام ما لم يقع به التكليف (فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف
صحيح (وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص
النزاع فى الجواز بالممتنع فى نفسه (واشار بقوله * ثم عدم التكليف
بما ليس فى الوسع * ان الزمان فى قوله * ولا يكلف العبد * غير محفوظ
(ومما يدل على ان الامر فى قوله تعالى (انبؤنى باسماء هؤلاء)
ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف (ولا حاجة
لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحمل ما لا يطاق على غير

مطلب
فى تكليف ما لا يطاق

التكليف لانه لاينافى عدم وقوع التكليف (وانما ينافى عدم امكانه (قال القاضى فى تفسيرها معناه (لاتحملنا مالاطاقة لنابه) من البلاء والعقوبة او من التكاليف التى لاتفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بمالا يطاق والا لماسئل التخلص عنه (ولايخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لايناسب ان يسئل السائل عدم تحميل مالاطاقة به (بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا (ولايذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بماليس فى الوسع مما لاطريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الاوسعها) (لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفى لنفى الاستمرار (ودون بيانهما خرط القتاد (قوله * وجوزه الاشعرى * بناء على انه لايقبح من الله شئ (فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع فى نفسه (قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايمكن تصوره ولايمكن طلب المجهول المطلق (ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل (قوله * وهذه نكتة * تأنيث هذه نكتة كما لايخفى على من هو اهل لنحوها (وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر فى استخراجها (ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لايجوز تكليف فى امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم لايؤمنون واخبر به (وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لاينفعه ايمانه (ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس

كل واحد نسخه

٧ مطلق عند اليأس نسخه

اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٧ اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر (على ان هذا البحث لايجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لايأتى بها اصلا (ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لابعدم ايمانهم (قوله * ومايوجد من الالم فى المضروب * حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد (والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا لايوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد (وقوله * لاصنع للعبد فى تخليقه * بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب صنعه (فلايرد ما ذكره الشارح بقوله * والاولى ان لايقيد بالتخليق الخ * ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لابالكسب ولا بالتخليق فاوجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والاخرة (ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد (وقوله * واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة * يعنى استحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه (وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة (ولم يحتج فى دفعه الى ما قيل

قائله الخيالى م

ان هنالك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيناكحا لنا بالنسبة الى المتوالدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (واورد على قوله * ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها * ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مم و بعده لاينافى كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجبه و يفوت التمكن من تركه (ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لولم تعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل فى الفعل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه (نعم يمكن ان يقال ولهذا لايتمكن فى حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به ترجح احد طرفى المقدور (فمالبس ترجحه بالارادة ليس بمقدور (الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله * والمقتول * اى كل مقتول * ميت باجله * الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبى من المعتزلة (الا انه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة (وقوله * لا كما زعم بعض المعتزلة * يريد به غير الكعبى فانه عند الكعبى ايضا مات باجله (فلايكون قوله * والمقتول ميت باجله * مخالفا لما عنده (ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لايخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم يجر عادته تعالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا

المورد الخيالى م

مطلـــــ
والمقتول ميت باجله

فلا

فلايكون التقييد بالبعض لاخراجهم (بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم بعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة (وانما اوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لالاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة (ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل (قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان بطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له (قوله * لنا ان الله تعالى قد حكم باجل العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الاية * فدتكرر هذه الاية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لايستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث (وقوله * واحتجت المعتزلة * مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (ووجه بانه تجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة (ولايبعد ان يقال تبع الواقع لازعمهم فان ما ذكروا حجة لامنبه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان رفع المنبه لاينفع (قوله * لوكان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما * يدفعه ان الله تعالى قدر اجله فى هذا الوقت لعلمه

الموجه الخيالى م

بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لاينافى استحقاق
الذم كما ان الموت بالمرض لاينافى تقدير الاجل ولاينافى ايجاب
الدية والقصاص (ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية
ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين
سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين
(لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى
القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان احاد المتوهم والقائل الخيالى م
الاحاديث لاتعارض الايات القطعية اوان المراد الزيادة بحسب
الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله * لان الرزق
اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله * مايعول عليه فى تعريف مطلب
الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره (وقال الرزق
بعضهم كل مايتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص
له بالمأكول اجماعا (ولهذا اى ولعدم اختصاصه بالعبد قال
السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه
بالحلال (واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية المورد الخيالى
مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى م
(ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لوكان مخصوصا بالمنتفع به
لم يصح الانفاق منه نعم لايرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان
لينتفع به (لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره (واورد
على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه (واجيب
بان الحرام لايملك عند المعتزلة (ويبطل عدم كون ما يأكله
الدواب رزقا قوله تعالى (ومامن دابة فى الارض الا على الله

رزقها

رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر (واشار بقوله
* وعلى الوجهين * الى انه لاتعويل على ما هو ظاهر عبارة
المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثانى (وفى وجود حيوان
لم يصل اليه مالايمتنع من الانتفاع به نظر (وقيل على الكل
يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولاحراما مرزوقا كالدابة
فانه ليس فى حقها حل ولاحرمة (قوله * لان ما قدره الله
مطلب غداء لشخص يجب ان يأكله * لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل
مبحث الهداية فى مفهوم الرزق (وقوله * واما بمعنى الملك فلايمتنع * انما يصح
او لم يعتبر فى معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله
المالك (قوله * والله تعالى يضل من يشاء * خص الفعلين
بتقديم المسند اليه بالله تعالى (وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة
فى صحة اسناده الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل
النار (وفى عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدى ويهدى
الضال (ولذلك ورد الامر بتكرار (اهدنا الصراط المستقيم)
فى كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من
بمن لايتصف بالهداية فى الهداية وبالضلالة فى الضلالة
لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله * لانه الخالق وحده * دليل
على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه
(ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال (ووجه الاشارة الى ان ليس
الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
تعارف ان تقييد الشئ بمشية الله انما يكون فيما لم يعلم مشيته تعالى به
(وفى قوله * لانه عام فى حق الكل * نظر وان فسر قوله تعالى
(والله يدعو الى دار السلام) بانه يدعوا كل احد (وذلك ان دعوته

كل احد انما يتم لولم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول فى جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه (وقوله * ولا الاضلال * عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا * اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا (او يجعله بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما فى قوله تعالى (ولا تجعلوا لله اندادا) اى لا تسموا الاشياء اندادا له (وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله (ولا يرده التعليق بالمشية (ولا يبعد ان يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشية (قوله * نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه الصلوة والسلام مجازا بطريق التسبب * لتحمل المضاف الى النبى على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا (والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اى فى لسان الشرع (والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة (قوله * ومثل هداه فلم يهتد مجاز * ومنه قوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) على ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم (ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب * البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران

قائله الخيالى م

(ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب (ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان (واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة (وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله * والمشهور * يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا (وليس المراد ان المشهور ينافى ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلا منافاة (قوله * وما هو الاصلح للعبد * فى الدين عند معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى (وفى المواقف ما هو الاصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى وقد مر فى صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح فى الدنيا (فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ (وقوله * ولما كان له منة واستحقاق شكر فى الهداية * مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذى اوجب على نفسه للانعام على كل احد (وقوله * ولما كان امتنانه على النبى صلى الله عليه وسلم

رد على الخيالى م

الواهم هو الخيالى م

فوق امتنانه على ابى جهل * ويمكن ان يقال ولما كان شكره على النبى اوجب منه على ابى جهل (فيهما ان انعام النبى اكثر من انعام ابى جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله (وفى قوله * لما كان بسؤال العصمة الخ * انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له و يصير احق بالانعام (وفى قوله * ولما بقى فى قدرة الله الخ * انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما (وما ذكره فى جواب غاية مشتبهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة (والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله * وعذاب القبر للكافرين * ماثبت فى حق الكفار خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه و يلدغه (ووجه بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله (وينبغى ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لاذنب له (ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لوكان مقررا واقعا لامحالة لم يكن فى الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و بعدهم من الرحمة (ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى (فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به (وقوله * بما يعلمه ويريده * متعلق بعذاب القبر والتنعم على سبيل التنازع اى بما يعلمه الله ويريده يعنى بشىء منهما غير متعين وان صرح الاثار بالبعض كما مر

مطلب
مبحث عذاب القبر

فى التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها اليه (ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله * وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر * فيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا (وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سأل والنكير انما هو تقريع الملكين له (ولنا ما وقع فى حسان المصابيح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر (حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار (والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان (والا ففى ساعة واحدة يتفق اموات فى اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع فى آن واحد (ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك (والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم (والمقصود من اثبات السؤال الصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فى المتن (وقوله * ثابت كل من هذه الامور * اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله * لانها امور ممكنة * لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لانسخ فى الاخبار (والمراد بالصادق اما النبى لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبى (وحى يوحى وماينطق عن الهوى) ولابد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلامعارض (ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله * على ما نطقت به النصوص * لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق (ولايخفى ان شيئا

مماذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة) ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير (ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران (ولاشبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية فى شان الموتى (ووجه دلالة الاية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (وتوجيهه بان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعى اليه (واشار بقوله * وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال القبر متواترة المعنى * الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لاينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع (قوله * وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض * وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد (والجواب بجواز * ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب اولذة التنعيم * يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز (وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين (بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح

عندهم التأويل (والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما (وجعلوا من احرق وذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما (فذكر المصلوب بلاقبود وذكرناها اختلال بالبيان (وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انمايتم اولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه (ولعل استبعادهم هذا (والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك (نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا (قوله * واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر * لا امارة لافرادها بالذكر (بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله * وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا * وايرادا للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع فى الكتاب (والوزن يومئذ الحق) وورد فى الحديث (من شهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل) (قوله * والبعث * قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير

اخلال نسخه

وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه او من تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة (الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت (والثانى انه كيف يعمره بعدما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب (والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء (والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه (وهذا هو القول فى شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار (قوله * وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها * فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة (الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة (والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين (والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الاية (والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا (والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين (والخامس التوقف فى هذا الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم

عند

عند الموت فيستحيل اعادتها (او هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه (ولا يخفى ان الرابع الذى هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف (فالاولى الرابع عدم كل منهما (وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف فى المعاد الروحانى (واما الجسمانى فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم (ولا شبهة فى انعدام الجسم (وانما التردد عنده فى انعدام النفس (قوله * حق * الحق هو البعث الجسمانى مطلقا (واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق اجزاءه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا (فقول الشارح فى تفسير البعث على ما سبق لا ينبغى ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا (بل ينبغى ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك (ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله * لما ورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد * يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف (وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد (والازم تعذيبه بلا شركة فى المعصية (ويرد بان العذاب للروح المتعلق به (ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه (بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب

الزاد هو الحبالى م

لتعذيب نسخه

هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة (وقوله * ومن ههنا قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ * مما يخالف المقصود لانه يومي فساد التناسخ (والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال ومن قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ (قوله * انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية * يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية، لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله * لم يمكن وزنها * لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس فائدته على قدر العمل (والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا (والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة (والمنع المشار اليه بقوله * وعلى تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض * ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة (ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر (ومن انكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان

يبين نسخه

عن حكم نسخه

احدهما او تساويهما (قوله * والكتاب المثبت * وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود (والظاهر في قوله * يؤتى * الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (وقوله * اكتفاء بالكتاب * يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له (ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه (وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال (وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله * قرره بذنوبه * معناه حمله على الاقرار بذنوبه (وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله * والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر * الكوثر في الاية عند الاكثر الخير المبالغ في الكثرة (ومن حمله على الماء قال انه اسم نهر في الجنة (ومن قال انه اسم حوض في الموقف سمي كوثرا لانه يمتلي من نهر الكوثر (وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع آية (وقوله * ماؤه ابيض من اللبن * شاذ لانه افعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان (ويؤيد الاول ما في روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ في جهنم (قوله * والصراط حق * في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة

قالوا يارسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا ففى الميزان فان لم تجدوا ففى الحوض فوجهه
ان الطلب فى المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه
رواية غريبة فلايعارض المشهور (وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم
بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته (وعلى تقدير
تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن
الذنوب (وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية
التى يسئال عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر لقلتها (قوله * تمسك المنكرون * مقتضى الدليل
ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلق (لكن الدليل لبعض
المعتزلة (والفرق الاسلامية لاينكر وجودهما مطلقا (فيرد عليه
انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لاتقولون به (والمشهور فى نفى
كونهما فى عالم العناصر انه لو كان فى عالم العناصر لزم التناسخ
وهو مفارقة النفوس عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها
فيها وانتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى
الشارح ضعفه بدله بما ذكره (الا ان صاحب الدليل كان
ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ماالتزمه بحاله ووجه انه لو كان
فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان مالايجوز فيه الخرق والالتيام
لايخالطها شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه
ثبوتهما من قبيل ماتكون ويفسد (واما وجه انه لو كان خارج
عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور
فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان

كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله * لتناقصة آدم
وحواء * واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذلاقائل بالفصل
(ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون
بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح كورة
بالشام اوقرية بالعراق اوكان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (وحمل الاهباط على الانتقال
منه الى ارض الهند كما فى قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى (تلك الدار
الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا)
يحتمل الجعل المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن
الذين لايريدون آه فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو
والفساد (ومافى بعض الحواشى ان هذا الجعل لازم وجه والجنة
ليس بشئ لان هذا الجعل انما يتحقق فى الاخرة (ولوسلم فصار لازما
اوعد الحق (قوله * لوكانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة *
فيه انهما لووجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف
كل شئ هالك الا وجهه (وقوله * بل يكفى الخروج عن الانتفاع به *
قيل يريد به الانتفاع المقصود به (والا فنا لايغنى يدل على وجود
الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله * اى دائمتان * يعنى ليس
البقاء بمعنى الموجود فى الزمان الثانى بل الدوام على ماهو العرف
فحينئذ (قوله * لاتفنيان * تأكيد للبقاء (ولو جعل البقاء بالمعنى
المصطلح لكان لاتفنيان افادة لا اعادة (فان قلت لايقتضى قوله
تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) فناء اهلهما لانهم ادركوا
الفناء قبل دخولهما (قلت يقتضى فناء الرضوان والحور والغلمان
وغيرها من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلهما

قائله الخيالي
م

والحوراء
نسخه

بعد استمرار الفناء (قوله * لقوله تعالى فى حق الفريقين
* خالدين فيها ابدا * اى لقوله مرتين هذا الكلام تارة فى حق
اهل النار وضمير فيها للنار وتارة فى حق اهل الجنة وضمير فيها
للجنة (قوله * وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع * انما يخالفها
لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا للحكم (كل شئ هالك الا وجهه)
(قوله * الشرك بالله * المراد مطلق الكفر والا لورد انواع
الكفر غيره (فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل فى المشرك
فلا يتم عدد التسعة (والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش
الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين (والالحاد فى الحرم
ترك الاستقامة فيما امر به (واورد على قول صاحب الكفاية
انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر)
(والمراد بالكبيرة عن الكفر بقرينة ما حكم به عليها (قوله
* بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان * هذا لا يصلح
الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن (ولا يصلح ان يبنى عليه
كونه ليس بكافر) وسيأتى مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى
(والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص الخوارج
بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل فى النفاق ولا يخفى انه
كفر مضمر (قوله * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا * اى بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار
الاحكام على الظاهر (واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن
فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله * الثانى الايات
والاحاديث الناطقة * اى الدالة دلالة صريحة (وفى كون

المورد هو الخيالى
م

ماذكره

ماذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين
من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض
القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم
بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (وقوله * وهى كثيرة *
بظاهره للايات (ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث
خالية عن البيان (قوله * بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
بغير المؤمن * المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله *
فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه * لا خفاء فى ان القول
بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر (وكذا سلب النفاق
فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير
سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله * هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف * وليس قول الحسن قولا
بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر (على انه
ايضا مخالف للاجماع المتقدم لا نافٍ للاجماع لان المسلمين اجمعوا
بالمعاملة معهم معاملة المسلمين (الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع
تلك المعاملة (قوله * والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر
من اعظم الفسوق * فينصرف الفاسق المطلق اليه انه الفرد
الكامل سيما فى مقابلة المؤمن (ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بالمؤمن الكامل فى الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل
التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان
الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع
(ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا
مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا فى صورة الخبر فيكون

قائله الخيالى
م

فى التنفير نسخه

فى قوة لايزنى الزانى وهو مؤمن (قيد النهى بالحال لما فيه للزنا
مبالغة فى التعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك (قوله *
لما بالغ فى السؤال * فى حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار
عن ابى الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقص على
المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى
وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان
فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن
خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يارسول الله
قال وان رغم انف ابى الدرداء (وما رواه الشارح ذكره فى صحاح
كتاب الايمان (والرغم الذل يقال رغم انفى لله ذل عن كره
وارغمه الذل والاصل فى ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل
الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام اى التراب انفه
(قوله * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة * وجه ظهور
الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق (والجواب ان كلمة
من لاتعم ما لاينتنا ول صلته فلا يتنا ول الا فاسق لم يصدق
بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لانخالف
فى كفر مثل هذا الفاسق (ولا يخفى ان هذا الجواب ينفى ظهور
دلالة الاية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر (اما بان المراد بما
انزل الله التورية بقرينة سابق الاية (او ان المراد من لم يحكم
بشئ مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم
النفى وان كان الظاهر نفى العموم لدخول النفى على العام (ووجه
ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على
من كفر بعد الايمان ولا شبهة فى ان عصاة المؤمنين فساق فلولم

يكفروا

يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفساق فى الكفرة (ويرد عليه
ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به
وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان ايضا فاسق (فلابد
من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر
(ويدفع عنه بان الفسق لايستعمل فى غير من آمن (ويرد عليه
ان هذا عرف طار (واما فى اصل اللغة الذى نزل عليه القران
فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر
الاصلى (ووجه ظهور الحديث فى كفر الفاسق بين (لكن فى كفر
كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة فى غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف
لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لايجوز
ان يكون الصلوة منه (والجواب المشار اليه فى كلام الشارح
بترك ظاهره (واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
او المراد بالكفر كفران النعمة (واما ان المراد بالكفر المشاركة
مع الكفرة فى عدم كون الدم معصوما (ووجه ظهور دلالة
الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب
للاستغراق اى كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب فى الكافر اذ كون العاصى معذبا
من ضروريات الدين (وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح
ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص (ولا يخفى ان الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب
حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لايعذب صاحب الصغيرة ويوفى
الاجتناب عن الكبائر (ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف
الجزى ظاهر فى الاستغراق فلولم يكن العاصى كافرا لم يكن

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

كل خزى على الكافرين لان للعاصى المعذب ايضا خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقداخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزى (وفيه ايضا ماتقدم من انه لايدل على كفرارباب الصغائر (وقوله * للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر * زيدبه ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلو لهما بطريق الاولى (وكذا الكلام (فى قوله * والاجماع المنعقد على ذلك * (قوله * والله تعالى لايغفر الشرك باجماع المسلمين * يعنى بلاتوبة و يريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبرى والجاحظ فى ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هوفى حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ فى الاجتهاد اذالم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة الاجماع غيرمنافية له (والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى فى ملكه تعالى وله ان يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل (والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح (والادلة الثلثة المذكورة مبتنية عليها (وقد عرفت مافيها (ويتجه على (قوله * قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن * ماقيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسئ (ولايتوقف على تعذيب المسئ (واوقيل قضية الحكمة التفرقة بين المسئ وغيرالمسئ لم يتجه (وقيل على (قوله * والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلايحتمل العفو اصلا * ان نهاية الكرم يقتضى العفوعن نهاية الجناية (ويدفعه ان قضية الحكمة اذاكانت التفرقة فلايجوز العفوعن نهاية الجناية (ويرد على (قوله * وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا

قائله الخيالي م

قائله الخيالي م

انه

انه يعتقده حقافى الدنيا وبعدرفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوزان يغفر ويرد على (قوله * وايضا هو اعتقاد الابد ان * الاعتقاد فى الدنيا ولايتأبد اذمرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب (ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده فى كل زمان جزاء فيتأبد جزاءه واعتقاده الباطل فى الاذل ايضا يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فاذاقوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لامحالة (واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لايغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة اوبدونها * فات بيان حكم الشرك مع التوبة (الاان يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة (ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فى مادون ذلك (ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة (وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة ماذونه يتعلق بالمشية (وملاحظة الاية فى تقريرالحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية وبذكرها (ولايخفى ان التذكير فى الحكمين (فالاولى وفى تقريرالحكمين (قوله * والمعتزلة يخصصونها * اى يخصصون الايات والاحاديث اذلامخلص لهم سواه (ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا ممالايساعده النظم لان الكفر ايضا مغفول بالتوبة (والدفع

الجاعل هو الخيالي م

هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة
(ولا طائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا
(وقوله * وتمسكوا بوجهين * يريد به التمسك فى مذهبهم اوفى
تخصيص الايات والاحاديث (قوله * وزعم بعضهم ان الخلف
فى الوعيد كرم * ذلك البعض هم الاشاعرة (ومستند المحققين
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة
وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول (وقد يقال

قائله الخيالي م

فى الوعيد تضمرة المشية لانه اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضى فيه القول (ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم
انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال
شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال
ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل (فالاحوط ان
يجعل الوعيد قولا بتا (وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة
الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله * ويجوز العقاب على

قائله الخيالي م

الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا * قيل المراد انه
يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه
لعدم قيام الدليل (وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء
الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (وكانه يريد
انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ماينكره الخصم واتى بما لايعنيه
من اثبات مايعترف به (وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب
مع الاجتناب عن الكبائر (والادلة تدل عليه لدخول الصغائر
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء
للمجازاة (وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب (وايضا

الادلة تدل على الوقوع جزما اذلو تعين عدمه لم يعلق بالمشية
وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص اصحاب الصغائر
(والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر (وفى قوله
* الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة * انه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا به (الا ان يتكلف بان المراد انما يكون
للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانم ان الاحصاء للسؤال
والمجازاة فليكن لمجرد السؤال (وقيل فليكن ليعلم المغفور حق
نعمة المغفرة فى ذمته فلا يفوته شكرها (وسوق الاية ينفيه وانظر
ولا تغفل (قوله * واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر *
يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل
فى التكفير الكبائر ايضا (ولا خلاف فى انها لاتكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشية
عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على
ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم
(ولايخفى ان حمل كبائر ماتنهون عنه على الكفر على كل ٧ من

٧ من الوجهين نسخة

التوجيهين المذكورين فى غاية البعد (والبلاغة تقتضى ان يقال
ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته يعرف البيان (فالحق ان
مدلول الاية تكفر الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر (وتعليق
المغفرة بالمشية فى آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه
عن الكبائر (قوله * الا انه اعاده ليعلم الا ترك المؤاخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو * لوكان المراد التنبيه على ان لفظ العفو
يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب (لقال والعفو على
الذنب (بل قال و يغفر مادون ذلك و يعفو عنه لما يشاء من الصغائر

مطلب حديث الشفاعة

فالاولى ان المناط (قوله * اذا لم يكن عن استحلال * فهو افادة لاعادة (و يردانه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك (وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتين ان يقول و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر و يعفو اذا لم يكن عن استحلال (و بعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب (وقوله * ليتعلق به قوله * يراد به التعلق المعنوى اذا كان اذ للشرط واللفظى ايضا اذا كان ظرفا حرفا (وقوله * و بهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة * او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ (وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا (فالاولى و يأول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله * والشفاعة * اى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة (وهل يشفع النبى لتارك السنة وقد ثبت (من ترك سنتى لم ينل شفاعتى) وقد حكم علماء الاصول بمقتضا من ان ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح (الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد و يجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام (شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) لانه وعد لا يجوز الخلف فيه (وقد يؤول لم ينل شفاعتى بانه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين (و بانه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة (فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى (على ان الحرمان

عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار (ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب ولا يغفر عن تارك سنته (قوله * بالمستفيض من الاخبار * و بالكتاب كما اشار اليه الشارح (وكانه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر و يمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة (اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة و يصيروا مغفورين (واما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصى عنه (ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله * والجواب بعد تسليم دلالتها الخ * اى الجواب بعد تسليم دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها (فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافى دعوى التخصيص بالكفار (ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس مبهم (و بهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع فى سياق النفى فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص (وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل فى الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام (وهو ضعيف لان المذنب مصنوع والعربى ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل فى الدار ولا هو فى السوق على انه يمكن ان يقال ضمير

النكرة فى سياق النفى كالنكرة فيها (ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوم لاينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيمة (قوله * فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم * يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة و الا لم يكن للتقيد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة (نعم لو تم مافى شرح المواقف انه لااستحقاق عندهم على الصغائر اصلا يتم (قوله * لامعنى للعفو * اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ماثبت فى اللغة (قوله * لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لايعذب بذنوب ايام الكفر (فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير (والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط (ونوقش فى قوله * فتعين الخروج * بانه يحتمل ان يرى جزائه فى جهنم بتخفيف العذاب (ويدفعه ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة (وهكذا الحال فى استدلال بباقى النصوص باعتبار حديث الاحباط (والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة بماسوى المنهيات والتروك (والانـ قام بجميع ماعليه فبرئ عن الكبيرة (ثم انه لايثبت المذنب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من لبس له عمل صالح (نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات

المناقش هو الخيالى
نسخه

المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم (الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفى القول الثابت والحكم بنفى الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين (ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين و كالمرجئة (ولايخفى ضعف دلالتها (والحكم بان جعل ماجعل الاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة (والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع (قوله * وذهبت المعتزلة ان من ادخل النار خالد فيها * وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف (فقوله * لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلاتوبة * على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله * والجواب منع قيد الدوام * لامنع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لايتم ماذكره فى بيانه من انه لولم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص (ولايخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض بماسبق من ان جعل جزاء ماهو الكفر خبرا ماهو دونه خلاف العدل (قوله * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر * وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن (ولايفيد تحريم قتله مطلقا و يلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لايكون

القتل لانه مؤمن لاستعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذلا يمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذالم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصايص هذه التعليقات ونسال منه الصواب والتوفيقات فنقول فى دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم (لانه يكون فى جهنم خالدا اذما يستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفوعنه (او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامرما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص اولعفو الورثة بالدية (لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار (قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون فى النار وهنالم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر مادون الشرك (فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لولم يعتقده حلالا لم يتعدمنه من كل وجه (وفى الجواب عن الاية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغى ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسبت سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن احاطت خطيئته (ووجه معارضة

هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بماعدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر (قوله * الايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر * اى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له (وقوله * وجعله صادقا * يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا (ولايخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به يقال لك المصدق به فى كتب الميزان ولايقال لك المؤمن به (وليس الايمان فى اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه (قوله * فان حقيقة آمن به امنه التكذيب * لانه صار عرف اللغة (واراد بقوله * فان حقيقته * حقيقته فى اصل اللغة (واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) مع احتمال ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية (ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (انؤمن لك واتبعك الارذلون) لبرائته عن احتمال لام التقوية اولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الاية ظاهر فى الايمان الشرعى (واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة والالم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه (وخالف

قائله الخيالى
م

فى جعل الايمان معدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء
بالايمان على تضمين معنى الاعتراف (ويشبه ان يكون التعدية
باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان (ولايبعد ان يكون الباء زائدة
كما شاع فى مفعول العلم (وفى قوله * بحيث يقع عليه اسم التسليم *
رد على من زاد فى الايمان التسليم وقال لايكفى التصديق
بدون التسليم (ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان
والقبول الذى لابد منه فى التصديق (والغزالى بالتخفيف نسبة
الى غزالة وهى قرية بطوس (والتشديد من تصحيفات العوام كذا
فى شرح مسلم للنووى (وانا ارجو ان يكون الغزالى نسبة الى غزالة
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس فى كشف ظلمات الجهالات والبدع
(والمعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن ٤ هو التصديق
المقابل للتصور (لكن الايمان اخص من التصديق المذكور
فى اوائل كتب الميزان كالتصديق فى كتب الكلام لان التصديق
فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لايحتمل الظن والجهل والتقليد
بخلاف كتب الميزان (فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين
مافى اوائل كتب الميزان ينافى مافى شرح المقاصد انه العلم القطعى
اذ التصديق الميزانى يعم الظنون (فمن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص
مقسمه لالاقتضاء التعبير عنه بكرويدن (قوله * فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار الخ * (لايخفى ان هذا النبذ من الكلام لم يقع
فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على
مصدق مرتكب لما جعل الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع
(فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه

التصديق

كما هو الشايع
نسخه

ملط

نسبة الغزالى
م

٤ كرويدن بكسر الكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو بالمد وفتح الدال وسكون النون بالتركية بمعنى ايناتمق
منه

قائله الخيالى
م

امارة الكذب
نسخه

التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله
* فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله *
يعنى من حيث انه ماجاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق
بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن
بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء
من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد عليه الصلوة والسلام (قوله * ولاينحط درجته
عن الايمان التفصيلى * اى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان
بينهما تفاوت فى الفضيلة وسيصرح به (قوله * الا ان التصديق
ركن لايحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل * (فان قلت
ركن الشئ جزءه والشئ لايحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال
سقوط الجزء والركن (قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريرا بدون جزء من اجزائه
وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزأ من شئ (وهذا يكون
على وجهين (احدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقى لايحتمل
السقوط (وثانيهما ان يعتبره جزأ فى السعة دون الضرورة فيحتمل
السقوط (ويقال كون الاكثر فى حكم الكل فى بعض احكام الشرع من
هذا القبيل (قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق لهم (ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا
سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم (ولايتم ما قيل الكلام فى الايمان
الحقيقى لا الحكمى لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل
المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى (قوله * قلنا التصديق

قائله الخيالى
م

باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله * فان قلت لاخفاء
فى انه لبس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون
التصديق باق (قلت كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية
فلوفصلت صارت تصديقا (والاولى ان الايمان هو التصديق
او ملكة التصديق وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدأ
للتصديق بالفعل (ولايخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق
يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه لبس الا فى
حال العذر (ولاينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله * وذهب
جهور المحققين انه التصديق بالقلب * فى شرح المقاصد
ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى
لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا (قيل والاقرار اذا كان شرطا
لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما
اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر
على غيره هذا (وفيه انه لوكفى الاقرار من غير اظهار عند كونه
ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى
فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله * هلا الخ *
اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان
(ويدفعه ان قوله * والنصوص معاضدة لذلك * معناه النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول (وهذا
للثانى (قوله * فان قلت نعم الايمان هو التصديق * معارضة
مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب
بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة التصديق باللسان لافى القلب (فاندفع

والاولى ان يقال نسخه

قائله الخيالى
م

المورد الخيالى
م

مايقال

ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان
الايمان باقيا على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا (نعم
يتجه انه ضعيف لايقادم النصوص مع ان عدم معرفة اهل
اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين
(قوله * قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب *
اورد عليه فى بعض الحواشى ان المعتبر عند الكرامية لبس مجرد
اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار (ومن اضمر الاذعان
(ولم ينفق له الاقرار لم يستحق الجنة (ثم قال على قوله فيما بعد
* كانوا يحكمون بكفر المنافق * لايقال لعلهم يجعلون مواطأة
القلب شرطا (لانا نقول هذا مذهب الرقاشى والقطان لا
الكرامية (ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى قلبه (ولايخفى
ان فيما ذكره تناقضا (ولايخفى عليك ان قوله * وايضا الاجماع
منعقد * معارضة مع ما سبق فى اثبات مذهب الكرامية (وقد
سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع
المعارضة وهو غير جائز (وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة
انما هو فى العقليات اما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال
على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض (قوله * واما الاعمال
اى الطاعات فهى تزيد فى نفسها * دليل على هيئة الشكل
الثانى ينتج ان الاعمال لبس الايمان مع انه لبس المطلوب اذ لانزاع
لاحد فى ان الاعمال لبست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة
فيه (وايضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص
الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان

قائله الخيالى
م

المورد الخيالى
م

زيادة (والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه (وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله * فههنا مقامان * المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اي محل اقامة الدليل (وفي قوله * الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ * لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة مما لا يفي به السوق (نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور (ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك (ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر (لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره (لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده (وفي قوله * لامتناع اشتراط الشيء بنفسه * ان ما نحن فيه اشتراط الجزء

بالكل

بالكل (ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها (والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله * وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال * من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله * لا يتحقق للشيء بدون ركنه * يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله * التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان * فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال (فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه (وما ذكره من النظر قوي (ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار (على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها (قوله * ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقوله الزيادة والنقصان ظاهرا * الاعمال فرضا ونفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وعند الجبائي (ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء

قبل القدرة على العمل
نسخه

لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان (والايمان مع عمل ٧ اخر وهكذا (فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لايكون ايمانا اصلا (بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل فى الايمان (قوله * والايمان والاسلام واحد * لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان (ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك متوهما للمخالفة فى المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها (والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبى من عند الله (واشار بقوله * ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين * الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف (اما وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف (وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين (فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعد مستثنى منه (وعلى التقديرين يجب ان يتحد اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن (واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء

مطلب
اتحاد الايمان والاسلام

يصح

يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين (واما وجه التأييد ان الشايع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه (واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايع (قال * وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه * لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره (قال * فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك (فجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية (وغاية التوجيه فى دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا (واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق (والحق ان الاية ظاهرة فى المغايرة (والاستدلال به على المغايرة قوى (قال * فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ * لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت

وجه مخصوص صدق
نسخه

فى الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله (قال * صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولاينبغى * مقابلة بقوله ولاينبغى بقوله صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح فى الكناية لايصح ان يقول انامؤمن ان شاء الله كما لايصح قول القائل انا شاب ان شاء الله (و يجوزان يمنع الشارع مايوهم شيئا (وقوله * لانه ان كان للشك فهو كفر * يزيد به ان كان للشك فى الحال بقرينة قوله * اوللشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال * وفيه نظر لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى ان العمل هل يدخل فى الايمان اولا لايلزم كفر اصلا (واولوية الترك لما انه يوهم بالشك فى الحال (وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى ان لايكون بأس فى القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قال * ولمانقل عن بعض الاشاعرة الخ * جعل قوله * والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد * اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله * واذاوجد من العبد التصديق والاقرارصح ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله * محل نظر (بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله واذاوجد من العبد الخ (ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر (فقوله واذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة (وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما ابطل به المسئلة (وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود

العاقبة (لكن فى شرح المقاصد موافقا لماسيجئ من ان الحق انه لاخلاف فى المعنى الخ * ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها لا ان الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر (وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا (وبهذا دفع ما قيل انه ملزم ان يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلايكون التصديق ركنا لازما (ولايخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لابد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر (واشار بادراج (اشير فى قوله * على ما اشير اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين * الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله ومعنى الصيرورة (وشقاوة السعيد وعكسه لاينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما (وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة اوشقاوة تحصل للعبد من آثار ماكتب عليه فى بطن امه لماثبت انه يكتب فى بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقى ولايكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة والشقاوة * والتغير يكون على السعادة والشقاوة * دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء (ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لا فى الصفة (وفى قوله * والحق انه لاخلاف فى المعنى * نظر لان الخلاف فى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا

مطلب ارسال الرسل

اوللموجودين فى الخاتمة (قال * وفى ارسال الرسل * بان يقول الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا اوالى الثقلين او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (وفى قوله * ارسال الرسل * رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلثة (اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور (وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات (وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا (ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام (وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى مما لايسعه مقدرة العبد (وانما المتيقن ان افعاله لاتخلو عن حكمة (وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله * فقد ارسل تعالى الخ * من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله * للناس * متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصرا فى حكمة مشتركة بين جميع الرسل (والا فنبينا نبى الثقلين صلى الله عليه وسلم ماشاهد عين الفرقدين (قال * وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله * كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة (وما فى المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على

ان

ان البراهمة لايحكمون بالامتناع (وقوله * لا بممكن يستوى طرفاه * اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه (وفى دعوى الوقوع ايضا رد عليه (قال * جمع معجزة * فالاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة (وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشتهر (وعرفه هنا بقوله * وهى امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله * وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض اوفعل الله اوما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى ان اضع يدى على رأسى ولاتقدر انت على ذلك الوضع فلايقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لافعل (وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلولم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها (فاشار بقوله * يظهر على يدى مدعى النبوة * الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله (وان يكون على خلاف العادة (والاشارة اليه ظاهرة (وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها (وان يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض (وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح (وقوله * عند تحدى المنكرين * ظاهر فى الاول (ويحتمل الثانى (وان لايكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة (ولامتأخرا

بزمان لايعتاد مثله (ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين
(وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير
مانع (احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيى
ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه فى دعوى
النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (وثانيهما ان لايكون
مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه
بانك لست برسول الله (واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان
الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلايخرج عن المعجزة
على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد
الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بمايشاء بخلاف ما لا اختيار له
فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما
يكذبه فلايكون شاهدا لصدقه (ويجاب عن فوت القيدين
بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون
لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له فى هاتين الصورتين (وقد
وقع للبعض هنا انه مثل بغوث موافقة الدعوى بانطاق الجماد المراد بالبعض الخيالي م
بانه مفتر كذاب (والموافق لما فى الكتب الكلامية ما قدمناه
(ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر
بل المتفق انه ليس بشرط (قال * فبالكتاب الدال على انه امر
ونهى * وذلك فى قوله تعالى (يا آدم اسكن انت وزوجك
الجنة فكلا من حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة) وفيه بحث
لان النبى عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا
على نفسه ولايكونا للتبليغ (وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات

او

او بالاعتبار حتى يكون النبى داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
اليه داعياله الى امر ربه ونهيه تكلف (وفى المواقف والمقاصد
ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له
هناك (واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته (ونحن نقول المورد الخيالي م
فى دفعه ان الجنة ليست دار تكليف (فنفى الامة لانتفاء التكليف
لالانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته (وقد يمنع دلالة الامر المانع الخيالي م
والنهى بلاوساطة نبى على النبوة بامر مريم بقوله تعالى (وهزى بلاواسطة نسخه
اليك بجذع النخلة) وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقذفيه
فيه فى التابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة
عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلوكانا رجلين مستورى
الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قال * وتحدى به البلغاء *
ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور
الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا
او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قال
* وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين * اعلم ان
الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة
على يديه معلول النبوة وفرعها (والاستدلال الثانى لارباب
البصائر من برهان اللمى فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك
الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبت انه نبى باثبات
ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن
الامام فى المطالب العالية (واما الدليل الاول انهم فركب من
اللم والان فان ما قبل النبوة سبب عادى يجعله نبيا وما بعدها

من فروع النبوة (قال * قلنا نعم لكن يتابع محمدا * وماروى
من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار
ولايقبل منهم الاالاسلام مع انه يجب قبول الجزية من شريعتنا
فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن
نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية
(بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم
الا الاسلام ولايقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لايدعهم
الى الاسلام (على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب (بل خبر
لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قال * والاولى ان لايقتصر
على عدد * الظاهر ان يقال ان لايذكر عدد لا انه لايقتصر
على عدد فانه يفيد ان يردد بين العددين وليس المقصود ذلك
فانه كما ينافى قوله تعالى (ومنهم من لم نقصص عليك) الاقتصار
ينافى الترديد ولايؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او
يخرج من هو فيهم (وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار
على عدد ان يجعل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك
اذا سمى عدد معين اومردد فعدم ان اقتصار لا يكون الا
بان لايذكر عدد (وفى كون الآية مخالفة للحديث بحيث اذ
تعين عدد جميع الانبياء لاينافى عدم القصة من بعض فان
القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله
(ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه واما خروج
من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين
فى محله (فقولك له على الف درهم لاينفى الزيادة (فى ذكر عدد
قل لايلزم عدالنبى غير نبى كما ذكره الشارح (فينبغى ان يوجه

ملط
عدد الانبياء

كلام المصنف بانه لايؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية
من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به
(لا بما حمله الشارح عليه (ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لايعين نبى
فى التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة
كذلك مخافة عد من ليس نبيا (وان يتوقف فى اثبات نبوة
من اختلف فى نبوته (قال * لان هذا معنى النبوة والرسالة *
وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين
مع النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها (والظاهر ان الاربعة
من مقتضاتها اذالنبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان
مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة (وفيه نظر لانه يكفى فائدة للبعث
ان ينال النبى ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم
فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العربى قدس سره انه ذكر فى استغناء
الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله ذئبا اهلكه
(وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ ردماذكره الشيعة انه يجوز
ان يخفى النبى دعوته تقية (فان قلت الصدق والنصيحة فى الجملة
يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب
(قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم
لم يكن للبعث فائدة اذلايقبل منهم حكم اصلا (وكونهم ناصحين
لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعنى مشفقين فى الدين يقتضى
عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب
واغناء عن ذكر التصديق (الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام

عن ذكر الصدق
نسخه

به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة (فالاولى ان يقول
الشارح (وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب
خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قال * اما عمدا
فبالاجماع * الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله على ماذكر فى المواقف (ولا يعم
غيره على مايستفاد من كلام الشارح (وقوله * هذا كله بعد
الوحى * لايلايم (قوله * معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ * فانه يقتضى
ان يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحى وقبله كالكلام
فى الكفر (قال * فما كان منقولا بطريق الاحاد * سواء بلغ حد
الشهرة اولا فمردود * لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة
المعاصى الى الانبياء (وما كان بطريق التواتر فقسمان مايمكن
حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل
قول ابراهيم عليه السلام انى سقيم على انى اسقم فيما بعد
فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى
انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى
غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف
(وبما قررنا اندفع مايقال انه لاتقابل بين ترك الاولى والصرف
عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر
بماسوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف
النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز
فى النسبة (والثانى من قبيل التجوز فى الطرف (قال * ولاشك

فانه الخيالى
م

ان

ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم *
فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (والادمى وبنو آدم اشتهر
فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق
بين بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله
عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة
ان نوحا او ابرهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل
من آدم والافضل من الافضل افضل (لكن هذا الحكم اختلافى
لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله
عليه وسلم يجعلها خلافية (على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد
اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم (انى اكرم الاولين
والاخرين عند الله ولا فخر اتم (قال * والملئكة عباد الله الخ *
اى مملوكون لله (فى القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا
والمملوك (وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله
اذ الولادة تنفى الملك (ووصفهم (بقوله * العاملون بامره * دون
العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك (واما العصمة نفيا واثباتا
فادلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين (وعدم ورود نقل
وعدم دلالة عقل فى الذكورة والانوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى
عدم الوصف بالذكورة والانوثة (وعد الوصف ينفيهما
ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف
(ولادلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن اناثا)
وعلى نفى الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات
الذرية له فى قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) دل على

ان جعل الجميع اناثا (وابس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة
والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملئكة دل على انه
ملك واثبات الذرية له فى قوله (افتتخذونه وذريته اولياء) دل
على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه
مايخرج دلالته على الملئكة عن كونها قطعية (ولعل جعلهم
الملئكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات
ولذلك ظهر عيسى ولم يتستر (قال * والله تعالى كتب انزلها
على انبيائه * لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت
بدليل يفيد اليقين (فالاولى ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج
كتاب الله اولا يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة
واربع ينافيه ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان
الرسول من له كتاب وشريعة (ودفع الثانى يحوج الى التكلف
(ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص
بالرسل لانه يقتضى ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب
(فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم (بل لاختيار الاولى
(وقوله * وبين فيها امره ونهيه * ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه
الا الادعية (وقوله * فهو واحد * فسر بان الكل متحد فى كونها
كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة * وانما التعدد والتفاوت
فى النظم المقرو والمسموع * وفيه انه لا فائدة فى هذا الحكم
(وقد يفسر (قوله * وكلها كلام الله * بان الكل دال على
كلام الله (ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد
فيه (وهو بعيد عن العبارة جدا (والمتحدان المراد ان كلام الله
واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظى (وكذا ترجيح

المفسر الخيالي
م

البعض

البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير
التعدد وهم (وقوله * كما ورد فى الحديث * ينبغى ان يكون متعلقا
بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع
(قال * والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ * الظاهر العروج
الا انه اطلق المعراج (واراد العروج اشارة الى ان العروج كان
بالمعراج على ماذكر ارباب السير انه ظهر فى بيت المقدس
من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال وهو المعراج
الذى يعرج منه الملئكة الى السماء احدى عارضيه من الياقوت
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذى
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله
ينظر جدا ويبالغ فى النظر (والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى
على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية (الا انه فى رأى
فى المنام اشهر (وبعضهم حمل قول عايشة رضى الله عنها على
معراج اخر وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج
(واما ماقاله بعض متأخرى اصحاب السير ان كلام عايشة مبنى
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوية كان كافرا
فلم يعرفه ليس بشئ ولا ينبغى ان يصغى اليه لان عايشة رضى الله
عنها مع حرصها فى معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعد ان
تقنع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكذا معوية مع طول عهده فى الاسلام (ورؤيته صلى الله
عليه وسلم ربه فى هذه الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة
(واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة

الجاعل الخيالي
م

مطلب فى المعراج

المراد به الخيالي
م

والزبير وكعب الاخبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر
اتباعه (ولكن اختلف فى انه هل هو بالقلب بان اعطى اقلبه حال
البصر فرآه رؤية البصر او بالبصر (والصحيح الاول لان ابن عباس
صرح فى بعض ماروى عنه بالقلب وفى البعض اطلق (وجعل
بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين
لايفيد اليقين والمسلك يقينى (قال * العارف بالله وصفاته حسب

مطلب فى كرامات الاولياء

مايمكن * ان اريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى
افضل النوع (وان اريد بحسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم
ان لايكون فائت للوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لانه
لم يعرف حسب مايمكن له لانه لوصرف ذلك الوقت الى المعرفة
لزاد معرفة (الا ان يقال المراد حسب مايمكن له (ومداره ليس
على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى
فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع
مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله *

ربما كان نسخه

فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح * يريد به فخارق عادة
لايكون كذلك (والمقصود ضبط خارق العادة (فعلى هذا ينقسم
الى معجزة وكرامة واستدراج (واورد عليه انه غير حاصر لانه ان

المورد الخيالى م

وافق الغرض فاستدراج (والا فاهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب
دعى لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى (وقد نقل

الناقل الخيالى م

تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة (واعترض عليه
بخروج الارهاص والاستدراج (وماظهر من مريم من الحبل

المعترض الخيالى م

من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب (وماظهر من صاحب
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف

وما

(ومايقال من ان الاول معجزة لزكرياء (والثانى لسليمان لايرده
مايقال ان المعجزة ماقارن التحدى ولامقارنة هنا لانه ينافيه
مايرد ان كرامة الولى معجزة النبى (الا ان يقال ماسيأتى مسامحة
(والمراد انه كالمعجزة فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة
معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قال * ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاوليا * والاستاد ابو اسحق
وابو عبدالله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج
ابى الحسين البصرى منهم فانه يوافقنا (وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة (وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة
على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة فى اثبات دعوى النبوة
(والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدى لبس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجرى فى السحر بان يقال لو كان
السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم
عنه جوابنا (وينبغى ان لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل
بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا (قال * والاحسن
ان يقال بعد الانبياء * موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم (ماطلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر (ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على

قائله الخيالى م

ماهو المفهوم لغة (يقال وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر
الامم ايضا (وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر
المصنف ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امته افضل
الامم (وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض
بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من

هذا الحكم هؤلاء الانبياء (بقوله * ولا يبلغ ولى درجة الانبياء * ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبى ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضى الله عنهم (وقد دل الحديث السابق على ان ابا بكر رضى الله عنه افضل منهم (وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قال * ابو بكر الصديق * ظاهره المبالغة فى الصدق لكن فى الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذى يصدق قوله بالعمل هذا (ويستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله (لا لما قاله الشارح من انه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم اى توقف (وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج (ويمكن ان يقال سمى بالصديق فى قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قال * فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات * فى القاموس اولانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة (قال * لان النبى صلى الله عليه وسلم زوجه رقية الخ * ولا دخل فيما هو بصدده (بقوله * قال ولو كان عندى الخ * الا انه اراد اتمام رواية الحديث (فكانما سمى بنتا النبى نورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه السلام على ما فى القاموس (قال * فالتوقف جهة * اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شان الشيخين ولا يمكن ان يهدى اليه عقل وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل

لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله عنه كمال الظهور (ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم (ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم (الا ان هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما ايضا (قال * على هذا الترتيب ايضا * يشعر انه مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التى حكم بها السلف لدليل كان لهم (فقوله * وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا * لا يلايم كلام المصنف (وقوله * توفى * على صيغة المجهول (وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف (وتوقف على كان ستة اشهر (وقوله * ولا احتج الخ * الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة (ووجه قول على رضى الله عنه * بايعنا لمن فيها وان كان عمر * انه ارادوان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى امر يعنى نبايع الحق وان كان مرا وفى تصريحه رضى الله عنه حين المبايعة بذكره ليكون المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى * اى ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم (لا لاقامة امر الخلافة شورى فى تبصرة الاداة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ٧ وسيأتى من الشارح ما يدل على انه ذهب اليه (قال * لم يكن عن نزاع فى خلافته * اى نزاع لهوى النفس من غير داعى الاجتهاد (يدل عليه قوله

٧ واعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره نسخه

فائدة الخيالي

* بل عن خطاء فى الاجتهاد * والمقصود منه رفع الطعن عن معوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعايشة رضى الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه فى طلب القصاص لا فى طلب الخلافة (وهذا ظاهر البطلان لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان فى خلافته (ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة (قال * ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل من المتابعة * يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضى الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغى حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع على (الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق (وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة (فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة (قال

مطلب في الامامة

* ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب * جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعله من الجائزات (وقوله * وانما الخلاف فى انه يجب على الله * يعنى ذهب اليه

الامامية والاسمعيلية (وقوله * بدليل سمعى * يعنى كما هو عندنا * اوعقلى * يعنى عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية (اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وابى الحسين (قال * ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الخ * (حمل قوله ** والمسلمون لابد لهم الخ * على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا (والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعا كالواجب الشرعى (ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور فى الكتب وهو ان فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا (فنع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى ما يفضى (فعنى قوله لابد لهم فى بقائهم (وعلى ما ذكره الشارح لابد لما يجب عليهم فى الدين (ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام (لاضرر ولاضرار فى الدين) والصغار * جمع صغير كالكرام جمع كريم * والصغائر * جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة (وقوله * فان قيل * انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين (والمراد بالرياسة العامة فى الدنيا ليصح * قوله اماما كان اوغيره * فان من له الرياسة فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لا يكون غير امام (وحينئذ قوله * فان انتظام الامر يحصل بذلك * فى غاية الضعف كما ترى (يرشد اليه قوله * فى الجواب يحصل بعض النظام فى امر الدنيا * فالسؤال ليس بشئ (وقوله * فيعصى الامة كلهم ويكون

ميتهم ميتة الجاهلية * يريدان اللازم باطل لما ان فى الازمنة
الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين و تبعهم
الى غيرذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء فى جلالة قدرهم
فى الدين * وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله
عليه السلام (لاتجتمع امتى على الضلالة) وقد يجاب عن الشبهة
بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار
(ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه
نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
(وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار (بل نقول لم يجتمعوا الان المراد بالاجتماع على
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها (و بهذا الجواب
يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قال * لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم * حيث رجحوا المهدى فى الفضل
على امامة الكرام سوى على رضى الله عنه (ولايخفى ان ذكر هذه
المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها
فى شرح (قوله * ولايختص ببنى هاشم واولاد على * (وفى قوله *
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث بجواز
ان يكون زمانه اخوف من ازمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لم
يمكن لآبائه اظهار الامامة (قال * ويكون * عطف على يكون
(فى قوله * وينبغى ان يكون * يقال يجب ذلك (فلا يصح عطفه
على يكون بل يجب عطفه على ينبغى (وفيه ان كونه ظاهرا
ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح (وكلمة ينبغى اعم عن الواجب
وان كان اكثر استعمالا فى الاولوية (وقوله * ولايجوز من غيرهم

قائله ومجيبه الخيالى م

مطلب فى كلمة ينبغى

يدفع توهم الاولوية (قال * ولايشترط فى الامام ان يكون
معصوما لما مر فى الدليل * لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل
اقامة الدليل على نفى اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف
عليه (بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه (بل الاولى
تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب
القوم (ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة
لاقبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله (وحاصل الدليل الاول
ان الاجماع انعقد على خلافة ابى بكر مع ان اهل الاجماع
لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لايخلق الله فى
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق معرفة
لهذا الا بالوحى اذ لايعلم الغيب الا الله (وبهذا اندفع ما اورد
عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى
الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل
البيعة غير معلوم (وحاصل الدليل الثانى ان عدم الدليل
على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط (ولايخفى ان هذا من
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة
ابى بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه
(قال * والجواب المنع * اى منع ان غير المعصوم ظالم زايد
اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة لبس الى غير
(ومن العجائب ما قيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم
خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لايكون غير المعصوم
ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصلح دينه بالتوبة لبس ظالما
فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده

الموزد الخيالى م

فان قلت نسخه

قائله الخيالى م

على ان تعريف العصمة لبس عـلى ظاهره الذى يجب ان يراعى
فى التعريفات (والمراد بعدم خلق الله امر يكون مآله ذلك وهو
ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها (وانتفاء الملكة لايستلزم
قائله الخيالى م
عدم الاجتناب عنها (وماقيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون
اخص من المعصية يدفعه وصف المرأ بالظالم على نفسه وتفسير
قائله الخيالى م
الظلم بوضع الشئ فى غير محله (وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول
عن الظاهر (فلايدفع الاستدلال بالظاهر (قوله * انها خاصية
فى نفس الشخص وفى بدنه * لعله اراد الامتناع العادى مع التمكن
قائله الخيالى م
من الذنب فلم يكن فاسدا (والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها
اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قال * ولا ان
يكون افضل من اهل زمانه * كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض
اهل السنة حتى الاشعرى على ما فى الكفاية (واما اورده على
جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر
حديث جعل الامامة شورى (وقد عرفت له معنى لايتجه عليه
السؤال فتذكر (قال * اى مسلما حرا * لايبعد ان يدرج فى الولاية
المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب
امامين مستقلين (وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب
بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر
بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية (قال * ولاينعزل الامام بالفسق *
قائله الخيالى م
قيل لايقال بل ينعزل بقوله تعالى (لاينال عهد الظالمين) (فان
النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول
امر آنى لابقاء له وانما الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول
الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا (ومبناه

على

المورد الخيالى م
على الغفلة ان مجرد الفسق لبس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح
بالتوبة (واورد على قوله * لان العصمة ليست بشرط ابتداء *
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
مم اذ قالوا يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لايصلح لامر الدين
ولاوثوق باوامره هذا (ومبناه على صرف تعريف العصمة
عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب (وقد عرفت ان الداعى
اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة
من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة (قال
صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها
قائله الخيالى م
فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا (فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايراد
مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار
المذكور (قال * لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ * يقال هذا
انما يتم فى الاشخاص (واما فى الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف
انه المناط (وفى قوله * فنحن لا نتوقف فى شانه * منافاة لما قاله
الغزالى فى الاحياء فى لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولاخطر
فى السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قال * وهذا جهل منه
بربه * فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة
قائله الخيالى م
وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه (قال
* والجمع بين قولهم لايكفر الخ * يقال هذا مذهب الاشعرى
وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض فى كلامهم فلا اشكال (قال
* الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج *

مذهب جمهورهم ان الثابت فى العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قال * ان العالم والمتعلم * يردمذهب المعتزلة من ان القضاء لايتبدل وان لايثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان (ويمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قال * ادعوا الله وانتم موقنون * يندرج فيه الاجتناب عن المعاصى والتقيد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لايحصل مالم يربك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قال * فقال الله انك من المنظرين * قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعى اولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى امور الدنيا ولايستجاب فى امور الاخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قال * من اشراط الساعة * جمع شرط بالتحريك وهو العلامة (ودابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى اومن الطائف او ثلث امكنة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر (ويأجوج ومأجوج من لايهمز هما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج (وقرأ رؤبة يأجوج ومأجوج (وابومعاذ يمجوج كل ذلك من القاموس (وفى تفسير البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح (وقيل يأجوج من الترك ومأحوج من الجيل وهمان اسمان اعجميان بدليل منع الصرف (وقيل عربيان من اج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمز كما قرأ عاصم (ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قال * والمجتهد * اى المستدل

قائله الخيالى
م

مطلب
اشراط الساعة

فى

* فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطى * اى قد يحكم حكما غير مطابق * وقد يصيب * اى قد يحكم حكما مطابقا (وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف (فعلى الاول لبس دعوى الاصابة فى مسائل الاصول لمخالفين مطلقا اذا الحكم فى الاصول واحد معين عند الكل (وعلى الثانى يصوب المخالفان فى الفروع مطلقا وفى الاصول اذلم يكن احدهما مكفرا (قال * وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية مادى اليه رأى المجتهد * هكذا عبارته فى التلويح ايضا (ولعله سهو لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة (والعبارة الصحيحة اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا اواحكاما على حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد (وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى، وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قال * اما ان لايكون من الله تعالى عليه دليل * ويكون العثور عليه لاعن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين * او يكون ذلك الدليل اما قطعى * والمجتهد مأمور بطلبه * اوظنى والمجتهد غيرمكلف باصابتها لغموضها وخفائها * وماذكره من المذهب المختار لايتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقد انه فالخطاء ابتداء وانتهاء لامحالة (فقوله * فلا خلاف فى هذا المذهب فى ان المخطئ لبس بآثم انما

الخـلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء * لا يصح انما الخلاف
فى مذهب من يقول بالخطاء (وجعـل قوله فى هذا المذهب
اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ماسبق من قوله
* والمختار * بعيـد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب
لان الخـلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليـل قطعى لانه
حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف فى استحقـاق المخطئ
الخطاب ووجوب بعض حكم القـاضى بالخطاء (قال * الاول
قوله تعـالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة اوالفتيا * بضم
الفاء كالفتوى و بمعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد يفتح (وفى قوله
* ولوكان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمـان
بالذكرجهة * انه كان تفهيم سليمـان بمحض لطف الله من غير
اسباب اجتهاد له ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه
الى ذاته (وقد يجـاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقها واحقها
(وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم (وانما قال * والثـانى الاحاديث
والاثار الدالة على ترديد الاجتهـاد بين الصواب والخطاء بحيث
صارت متواترة المعنى * لان مالم يبلغ حد التواتر لايصلح للاستدلال
على الاصول (والثـالث من الادلة دليل الاجماع (واليه اشار
بقوله * وقد اجمعوا * وهذا الدليـل مبنى على اثبات ان القياس
مظهر لامثبت والا فعند الخصم القياس مثبت (و يرد بان الحكم
الاجتهادى اعم من الثابت بالقيـاس او بغيره من الادلة الظنية
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك (والخلاف فى اتحـاد الحق
وتعدده جار فى الجميع فلا اجمـاع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع
فيه خلاف (و يد فعه ان القول بتعدد الحكم فى غير القيـاس

ويوحدته

ويوحدته فيـه خلاف الاجماع (واذا ثبت وحـدته فى صورة
القيـاس بالاجماع ثبت فى الكل به فافهم (والرابع من الادلة
الاستـدلال بالمعقول وهو انه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى
شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص
(فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله (وبهذا اندفع ماقيـل
من انه ان اريد الفرق بالنسـبة الى الحكم الغير الاجتهـادى
فلاتقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغـير مسلم بل
هو اول المسئلة (نعم يتجـه انه لايفيد اليقين (وغاية ما يفيـده
الظن (وقوله * فى شرح التنقيح * فيه ان الاوضح فى شرح
التوضيح (قال * ورسل البشر افضـل من رسل الملائكة *
نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك
الرسل (والمراد بالعوام ماسوى الرسل من اتقياء المؤمنـين (واما
العصاة فلايفضلون على الملك اصلا (والدليل الاول لايفيـد
الا تفضيل آدم على رسل الملائكة (وتفضيله على سائر الرسل
بناء على انه لاقائل بالفضل (وبعد انما يتم لوكان المأمور بالسجدة
جميع الملائكة لا الملائكة السفلية (لكن الظاهر الجميع والمسئلة
مما يكتفى فيها بالظن (والاستدلال لثـالث ايضا مبنى على عدم
الفضل والا فلايشمل جميع الانبياء ولاجميع عوام البشر (واورد
عليـه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبيـاء فقط
فلايفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين
غير رسل الملائكة فلايفيد تفضيل الانبيـاء على رسل الملائكة
(ويدفعه ما ذكره الشـارح من قوله * وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة * فان حاصله

قائله الخيالى
م

مطلب
فى تفضيل بنى آدم
على الملائكة
نسخه

معين
نسخه
المورد الخيالى
م

انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضيل الجميع
على جميع العالمين (ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة
الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (وقوله * ولاخفاء
فى ان هذه المسئلة ظنية الخ * دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض
من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام
مخصوص البعض (والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم [المورد والمجيب الخيالى م]
صفات فاضلة فى مقابلة اعمال الانسان (واجيب بان ذلك
بالنسبة الى الانبياء مم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء
(اقول ذلك المنع متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعنى اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه (على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم تفضيل العامة على
العامة مما يتم به الدليل فافهم (قال * وذهب المعتزلة والفلاسفة
او بعض الاشاعرة * وهو ابو عبد الله الحليمى والقاضى ابو بكر
(والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف
الظاهر (ويستلزم ان لايكون المتعلم من متعلم شخص الاممتعلما
من شخص والجواب بان الترقى بذكر الملائكة المقربين لبس
لفضلهم على عيسى عند الله بل لمزيتهم عليه فى التجرد ونفى
الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة
بالمقربين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقنا لاتمام
هذه الفرائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد [هذه الفوائد نسخه]
وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلى على

نبيك الى الابد زائدا ٧ على كل زائد يا محمود كل حامد [٧ بعد نسخه]
ويا مقصود كل قاصد لاتكلنا الى انفسنا
طرفة عين فيصير صايدا
لنا الشيطان
الحامد
كمل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى ربه الجليل شيخزاده [الحاسد نسخه]
السيد محمد اسعد الناظر بتقويم الوقايع السنية فى الدولة
المؤيدة العلية اواسط جمادى الاخرة سنة تسع
واربعين ومائتين والف من هجرة من
كما يرى من قدام رأى
من خلف